Geschichte des neutestamen... kanons: Bd. Urban den ...

Theodor Zahn

518
Andover
HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Geschichte

des

Neutestamentlichen Kanons.

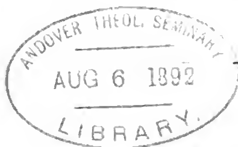
Von

Theodor Zahn,
D. u. o. Professor der Theologie in Leipzig.

Zweiter Band:

Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band.

Zweite Hälfte, I. Abtheilung.



Erlangen und **Leipzig.**

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. (Georg Böhme).

1891.

Das Inhaltsverzeichniss wird der nächsten (letzten) Lieferung dieses Bandes, die noch im Laufe dieses Jahres erscheinen soll, beigegeben werden.

Geschichte

des

Neutestamentlichen Kanons.

Von

Theodor Zahn,
D. u. o. Professor der Theologie in Erlangen.

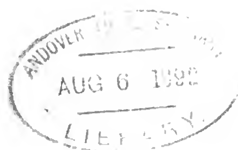
Zweiter Band:

Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band.

Zweite Hälfte.

Erlangen und **Leipzig.**
A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. (Georg Böhme).

1892.


ANDOVER
AUG 6 1892
LIBRARY.

Vorrede.

Die Schlusslieferung des zweiten Bandes, welche nach mehr als Jahresfrist der im März 1891 erschienenen ersten Abtheilung der zweiten Hälfte (S. 409—624) folgt, darf nicht ohne ein Geleitswort hinausgehen; denn ihr Inhalt entspricht nicht vollkommen dem Plane, dessen genaue Ausführung bei der Herausgabe der früheren Theile dieses Werks vorausgesetzt wurde. Bei allem Streben, auf möglichst engem Raum die erforderlichen Belege zu den Darstellungen des ersten Bandes zu geben, geriethen manche damals nur erst entworfene Kapitel, wie z. B. diejenigen über das Hebräerevangelium und den Schluss des Marcusevangeliums viel ausführlicher, als ich voraussah. Andere Kapitel mussten eingeschoben werden, für welche erst inzwischen der Stoff ans Licht gekommen ist. In einer Geschichte des neutestamentlichen Kanons durfte z. B. eine Untersuchung der gnostischen Petrusakten nicht fehlen, deren Verfasser für das Verhältnis der Geheimtradition zu dem geschriebenen Evangelium der Kirche um 170 ein geradezu klassischer Zeuge ist. Anderes, was nicht beabsichtigt war, hängt enger mit dem Kanon des NT's zusammen, als es die Überschriften wie „Apokalypse des Elias" errathen lassen. Andrerseits stellte sich heraus, dass mehrere beabsichtigte und zum Theil seit Jahren beinah druckfertige Kapitel von einer Ausführlichkeit waren, welche nicht mehr im richtigen Verhältnis zu der Aufgabe und dem wesentlichen Inhalt dieses Werks stehen würde. Nicht Excurse, sondern urkundliche Belege zum ersten und auch schon zum dritten Band sollte der zweite bringen. Über die pseudocyprianische Schrift de aleatoribus meinte ich auf zwei Seiten eine begründete Ansicht aussprechen zu können. Die seither darüber ausgegossene

Literatur würde dazu nöthigen, mehr als einen Bogen daran zu wenden, wenn man mit Erfolg in die Verhandlung eingreifen wollte. Insbesondere drohte die Gefahr, dass die Rechtfertigungen der wichtigeren chronologischen Ansätze und mancher Urtheile über vielumstrittene geschichtliche und literargeschichtliche Fragen, welche ich unter Beilage XV zu geben gedachte, fast zu einer kritischen Geschichte der kirchlichen Literatur vor Origenes und nicht bloss der Literatur dieser Zeit anschwellen würden. Es galt, minder Unentbehrliches auszuscheiden, um für das Nothwendige Raum zu schaffen. So sind ausser Beil. XV auch XI (über Verbreitung und private Lesung der Bibel), XII (über alttestamentliche Citate bei den Kirchenvätern), XIII (über die Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu nach Ansicht der Alten) völlig in Wegfall gekommen. Zwei Unterabtheilungen der Beil. XV, auf welche ich besonders ungerne diesmal verzichtet habe (über Apostel und Apostelschüler in Kleinasien und über die Chronologie des Montanismus), hoffe ich an anderem Ort in nicht allzuferner Zukunft nachbringen zu können.

Auf die Zusätze und Berichtigungen am Schluss des Bandes erlaube ich mir schon hier aufmerksam zu machen. Die Zusätze sind grössten Theils durch neuerdings veröffentlichte Urkunden und Forschungen veranlasst. Für die Berichtigungen, welche ausser einer Anzahl von Druck- und Schreibfehlern auch einige sachliche Irrungen in Nebendingen betreffen, bin ich zum Theil einem übelwollenden Recensenten zu Dank verpflichtet.

Erlangen im Juni 1892.

Th. Zahn.

Inhalt.

V. Marcions Neues Testament.

1. Zur Kritik der Quellen.

1. Epiphanius. Schon mehrere Jahre vor Ausarbeitung seines Panarion hatte dieser eine besondere Schrift gegen die Lehre und den Kanon der Marcioniten entworfen und zu schreiben wenigstens angefangen. Die damals unvollendet gebliebene und nicht veröffentlichte Arbeit holte er nun, als er um 375 (oben S. 220 A. 1) im Verlauf seiner großen Ketzerbestreitung bei Marcion angelangt war, wieder hervor und nahm sie unverändert in sein Werk auf[1]. Diese ältere

1) Epiph. haer. 42, 10. 11 Pet. p. 310c—322b. Gleich zu Anfang *ἀπὸ ἐτῶν ἱκανῶν ἀνερευνῶν τὴν τούτου τοῦ Μαρκίωνος ἐπινενοημένην ψευδηγορίαν καὶ ληρώδη διδασκαλίαν, αὐτὰς δὴ τὰς τοῦ προειρημένου* (?) *βίβλους, ἃς κέκτηται, μετὰ χεῖρας λαβών, τό τε παρ' αὐτῷ λεγόμενον εὐαγγέλιον καὶ ἀποστολικὸν καλούμενον παρ' αὐτῷ, ἐξανθισάμενος καὶ ἀναλεξάμενος καθ' εἱρμὸν ἀπὸ τῶν προειρημένων δύο βιβλίων τὰ ἐλέγξαι αὐτὸν δυνάμενα, ἐδάφιόν τι συντάξεως ἐποιησάμην κτλ.* Nach der zweiten Stelle, wo das Wort *προειρημένος* vorkommt, ist wahrscheinlich an der ersten gegen die Hss. zu lesen *τὰς προειρημένας αὐτοῦ.* Die Bezeichnung Marcions, von dem ja der ganze Artikel handelt, als des Vorhergenannten ist sonderbar, und es handelt sich, wie die weiteren Worte zeigen, nicht um die sämtlichen Schriften Mrc.'s, insbesondere nicht um die von ihm selbständig verfaßten anderweitigen Schriften neben seinem NT, von welchen Epiphanius gleichfalls Kunde hat (§ 9 p. 309d), sondern um die beiden gleichfalls p. 309d erwähnten hl. Schriften Mrc.'s, das Ev. und das Apostolicum, von denen hier auch nicht gesagt wird, daß er sie verfaßt habe, sondern daß er sie sich verschafft habe und besitze. Lediglich aus diesen beiden Theilen von Mrc.'s NT hatte Epiph. seine Auszüge gemacht. — Der Anfang der Reproduktion der früheren Arbeit ist p. 311b deutlich bezeichnet; ebenso der Schluß p. 322b: *καὶ αὕτη μὲν τῆς προειρημένης ἡμῶν ὑποθέσεως ἡ σχολιοποιηθεῖσα σύντομος ὑπομνηματικὴ ἐξ ἀντιγράφων τοῦ Μαρκίωνος σύνταξις, πρὸς ἔτος ὡς ἐδάφιον ἡμῖν γεγραμμένη.* Der Plural *ἀντίγραφα* darf nicht zu der Meinung verleiten, daß Ep. mehrere Exemplare der marcionitischen Bibel gehabt habe, wovon deutlichere Spuren sich zeigen müßten. Der

Arbeit enthielt erstlich eine Vorrede, zweitens eine Sammlung von 78 meist kurzen, wie Ep. versichert, wörtlichen Auszügen aus dem Evangelium und 40 ebensolchen aus dem Apostolicum Marcions, welche ihm als Text und Grundlage *(ἐδάφιον)* seiner damals beabsichtigten und nunmehr auszuführenden Bestreitung der Lehre Marcions dienen sollte. Hierauf sollte als drittes Kapitel die Vertheidigung der kirchlichen Lehre gegenüber der marcionitischen folgen. Aber über den Eingang dieses dritten Kapitels war Epiphanius damals nicht hinausgekommen[1]. In jener Vorrede sagt er: „Aus dem bei ihm (Marcion) vorhandenen Ev. haben wir das zur Widerlegung seines arglistigen Leichtsinns Dienliche hergesetzt, damit die, welche diese Arbeit lesen wollen, daran ein Übungsfeld des Scharfsinnes haben, zur Widerlegung der von ihm ersonnenen fremdartigen Lesarten". Es klingt hier der ehedem von Irenäus ausgesprochene, von Tertullian ausgeführte Gedanke durch, daß der Ketzer mit seinen eigenen Waffen zu schlagen, aus seiner eigenen Bibel zu widerlegen sei, ein Gedanke, welcher dann in der späteren Verarbeitung, in den das ältere Elaborat umgebenden Theilen des Panarion geradezu in den Vordergrund tritt[2]. Aber nach dem ursprünglichen Entwurf handelte es sich weniger um Widerlegung der Lehre, als um den Beweis, daß die Textänderungen Mrc.'s leicht-

Plural erklärt sich vielmehr daraus, daß er je ein *ἀντίγραφον* sowohl des Ev. als des Apost. hatte, also *δύο ἀντίγραφα* oder *δύο βιβλία*. Cf. den Ausdruck p. 311a *τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου τὸ ἀντίγραφον*.

1) Der Übergang vom 2. Kapitel, welches die Auszüge aus Paulus enthielt, zum dritten steht p. 322b: *ἔστιν δὲ τρίτον ἡμῶν τῆς φιλοκαλίας κτλ. — πατέρα αὐτοῦ*. Darauf folgt die Schlußformel p. 322b s. vorige Anmerkung; und im Gegensatz zu der hiemit abgeschlossenen Reproduktion bezeichnet Ep. p. 322c das weiter Folgende, nämlich die Wiederholung der einzelnen Excerpte nebst dazu gehörigen Widerlegungen als eine nunmehr neu in Angriff zu nehmende literarische Aufgabe. Also enthielt die ältere Arbeit keine solche Widerlegungen; ihr *τρίτον* ist nicht zur Ausführung gekommen. Dagegen kann die Überschrift p. 311c *προοίμιον τῆς περὶ τῶν Μαρκίωνος βιβλίων ὑποθέσεώς τε καὶ ἐλέγχου* nichts beweisen; denn dieser Titel spricht eben nur die Absicht aus, welche, wie p. 322b zeigt, damals nur theilweise ausgeführt wurde. — Bei dem Übergang vom Ev. zu den Briefen p. 317d, also vom 1. zum 2. Kapitel der älteren Arbeit, wird auf ein am Schluß der ganzen *πραγματεία* stehendes Verzeichnis von Briefen des Paulus nach Marcions Benennung und Ordnung hingewiesen. Es kann damit nur das am Schluß des 2. Kapitels p. 321c. d befindliche Verzeichnis gemeint sein. Der misverständliche Ausdruck *ἡ πᾶσα πραγματεία* p. 317d bezeichnet also eben dieses 2. Kapitel im Gegensatz zu den 40 einzelnen Stücken, aus welchen es besteht.

2) p. 311a; 325a. b; 326d—329a; 374d.

fertige und frevelhafte Fälschungen seien[1]. Letzterem Zweck dienten hauptsächlich und direkt solche Stellen, wo sich Zusätze oder Auslassungen Mrc.'s zeigten; ersterem Zweck dagegen hauptsächlich solche Stellen, welche bei Mrc. unverändert erhalten waren, sofern sie eben diejenigen Lehren enthielten, deren Beseitigung der offenbare Zweck der Textänderungen war. In Folge dessen sind zwei Arten von Excerpten bei Ep. zu unterscheiden: 1) die meist wenig umfangreichen Bibelstellen, zu welchen Ep. gleich bei der Anfertigung der Auszüge bemerkt hatte, was für Änderungen Mrc. sich erlaubt habe, und welche nur zur Veranschaulichung hiervon dienen sollten[2], und 2) die der Natur ihres Zweckes zu Folge meist umfangreicheren Abschnitte, welche beweisen sollen, daß die von Mrc. bestrittene Lehre nach dem Zeugnis seiner eigenen Bibel die biblische, also ursprüngliche und wahre sei. Die erste Klasse ist der zuverlässigere Theil der Arbeit. Hiebei war der Blick auf den Buchstaben gerichtet und durch die Vergleichung mit dem kirchlichen Text manche sonst naheliegende Nachlässigkeit abgewehrt. Nachweisliche und in ihrer Entstehung durchsichtige Fehler finden sich auch hier genug, zu schweigen von den Fällen, wo Ep. etwas für Fälschung Mrc.'s erklärt, was nur ein von Mrc. aufgenommener altkirchlicher Text ist. Aber immerhin haben wir an dieser Klasse von Excerpten ein genau sein sollendes Zeugnis über das, was die Marcioniten um 370 in ihrer Bibel lasen. Mit viel größerer Vorsicht ist die andere Klasse von Excerpten zu behandeln. Erstlich hatte Ep. hiebei mehr den Inhalt als die Textform im Auge, so daß er, wie Tertullian es in der Regel gethan hat, den marcionitischen Text samt seinen Eigentümlichkeiten abschrieb, ohne auf die ihm gleichgültigen Abweichungen zu achten oder aufmerksam zu machen. Dabei konnte es ihm auch begegnen, daß er unwillkürlich den ihm geläufigen kirchlichen Text in denjenigen Mrc.'s einmischte. Ferner hat er solche Stücke meist abgekürzt. Die Geschichte vom armen Lazarus wird nur mit einem Perikopentitel angeführt und dann noch zwei einzelne Sätze daraus hervorgehoben p. 312 b. Ähnlich 1 Kor. 15 mit dem Titel „von der Todtenauferstehung", worauf dann außer dem ersten Vers noch mehrere durch das ganze Kapitel zerstreute

1) Cf. die Beschreibung des marcionitischen Ev. p. 311 d—312 a und des Apostolicums p. 321 c, sowie das zusammenfassende Urtheil p. 322 a.

2) Unter den ev. Citaten p. 312 ff. (= 322 ff.) gehören hieher Nr. 1. 4. 8. 12. 19. 22. 25. 26. 28—31. 34. 35. 38. 40—42. 47. 48. 50. 52. 53. 55—59. 63. 64. 67. 69. 70. 72. 77, unter den paulinischen nach der fortlaufenden Zählung in der späteren Verarbeitung p. 350 ff. nur Nr. 4. 15. 18. 21. 27. 38.

Sätze in übler Ordnung folgen p. 321a. Wie im letzteren Falle hat er oftmals durch ein *καὶ τὰ ἑξῆς* oder *ἕως ὅπου λέγει* oder *καὶ πάλιν* oder *καὶ λοιπόν* oder ein bloßes *καὶ ὅτι* inmitten des Citats angezeigt, daß er Unwesentliches übergehe oder allzu Ausführliches nicht abzuschreiben Lust habe[1]. Aber auch da, wo solche Bemerkungen fehlen, hat Ep. sehr häufig den vorgefundenen Text zusammengezogen[2], was nicht bloße Ausstoßung, sondern auch Änderung vorhandener Sätze mit sich brachte.

Eine weitere Einschränkung seines Quellenwerthes erwächst dem Bericht des Ep. aus seinem geringen Umfang. Er selbst erblickte zwar in der Zahl seiner Excerpte (78 + 40) hinterdrein eine wunderbare Veranstaltung der göttlichen Vorsehung (p. 374d), ohne zu bedenken, daß dann auch einige Versehen, wodurch diese Zahl erreicht worden ist, auf die gleiche unfehlbare Quelle zurückzuführen sein würden. In der That hat er es sich recht wenig Mühe kosten lassen, sich und den Lesern ein Bild von Mrc.'s NT zu verschaffen. Die Citate bestehen zum großen Theil aus wenigen Worten; ziemlich selten wird von größeren Abschnitten angegeben, daß sie bei Mrc. fehlten. Aus Thess. Philipp. Philem. fehlt jedes Citat, aus Kol. ist nur der eine Satz 2, 16f. angeführt und auch sonst nichts über den Text dieses Briefes bemerkt. Aus Rom., von welchem wir durch Tertullian und Andere wissen, daß Mrc. ihn um ganze Kapitel zu Anfang, Mitte und Ende verkürzt hat, gibt Ep. nur 8 Sätze und schweigt völlig über die Defekte. Bei dieser Sachlage ist es ein arger Fehler, aus dem Schweigen des Ep. zu schließen, daß die von ihm nicht berührten Kapitel sei es des Ev. oder des Apostolicums in einer marcionitischen Bibel zu finden waren. Vollends aber verbietet es die Dürftigkeit seiner Mittheilungen, aus seinem Schweigen auf das Nichtvorhandensein bedeutender Stücke zu schließen.

Als Ep. die frühere, unvollendet gebliebene Ausarbeitung seinem Panarion einverleibte, um sie jetzt durch die erforderlichen Wider-

1) p. 313a. c; 320b. d. So auch in den Citaten erster Klasse nicht selten p. 313 extr.; 314c. d.; 315a; 316b.

2) Im ev. Scholion 5 p. 312c fehlt das *καὶ τὰ ἑξῆς*, welches in der zweiten Anführung p. 324a sich findet. Sichere Beispiele ungenauer Contraction sind unter den ev. Scholien Nr. 14. (auch schon vor dem *καὶ πάλιν*) 21. 29. 43. 51. s. unten zu Ev. 6, 2ff.; 8, 42ff.; 12, 6f.; 16, 16; 18, 35ff. Niemand bezweifelt, daß der ganze Vers Lc. 23, 43 bei Mrc. fehlte, obwohl Ep. schol. 72 nur schreibt *παρέχουσι τὸ „σήμερον — παραδείσῳ“*. Darnach hat man volles Recht auch in minder selbstverständlichen Fällen Gleiches anzunehmen s. zu 17, 10.

legungen zu vervollständigen, fand er es bequem, zuerst die Vorarbeit mit Haut und Haaren herüberzunehmen und dann die einzelnen Citate noch einmal Stück für Stück abzuschreiben und jedem derselben die dazu gehörige Widerlegung beizufügen. Dabei war ihm die marcionitische Bibel nicht wieder zur Hand, oder er hat sie wenigstens bei dieser Gelegenheit nicht wieder eingesehen[1]. Das ergibt sich schon aus der sklavischen Abhängigkeit der neuen Widerlegungen von der vor Jahren gemachten Stellensammlung. Hätte ihm Mrc.'s Bibel wieder vorgelegen, so würde ihn das Bedürfnis der Polemik unvermeidlich dazu geführt haben, neue Stoffe, Beispiele, Selbstwidersprüche und drgl. aus der Quelle zu schöpfen. Es würden auch Undeutlichkeiten der früheren Aufzeichnung die Aufklärung oder Berichtigung gefunden haben, welche wir in den zweiten Aufführungen und in den dazu gehörigen Widerlegungen vergeblich suchen. Statt dessen finden wir hier nur Misverständnisse der eigenen älteren Angaben des Ep. Er hatte richtig angemerkt, daß Marcion Luc. 13, 28 statt *ἐκβαλλομένους* geschrieben habe *κρατουμένους*, nur der Ausdruck dafür war etwas ungeschickt, indem er zunächst das Wort des kanonischen Textes dem Mrc. zugeschrieben, aber sofort noch vor dem das Citat abschließenden *ἔξω*, dazu bemerkt hatte, daß Mrc. daraus *κρατουμένους* „gemacht“ d. h. also dieses an die Stelle von jenem gesetzt habe[2]. Hiedurch verleitet, bemerkte nun Ep. bei der zweiten Aufführung, daß Mrc. dies *κρατουμένους ἔξω* zugesetzt habe. Außerdem hatte Ep. ursprünglich zu derselben Stelle besonders noch das für Mrc.'s Lehre unbequeme Wort vom Heulen und Zähneknirschen ausgehoben und mit einem *καί* neben die erste kritische Anmerkung gesetzt. Indem er beim Wiederabschreiben dies *καί* übersah und tilgte, kam er zu der irrigen Behauptung, außer dem *κρατουμένους ἔξω* sei auch das *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* ein Zusatz Marcions und zwar am Schluß des Verses, während dies bei Marcion wie im kanonischen Text zu Anfang des Verses stand. Nur weil man über das Verhältnis der verschiedenen Angaben des Ep. zu einander sich unklar geblieben war, konnten Hahn, Hilgenfeld, Volkmar auf den Gedanken kommen, daß Mrc. geschrieben habe *ἐκβαλλομένους καὶ κρατουμένους ἔξω*. Ähnlich ist der Fall bei 1 Kor. 14, 19. Ep. hatte diese Stelle nach dem

1) Dieser Einsicht kam bereits Volkmar, Das Ev. Marcions S. 43 nahe genug, um sie dann S. 45 völlig wieder aufzugeben.

2) Nr. 40 p. 314d, zweite Anführung p. 336d, s. Beil. zu Ev. 13, 28.

kanonischen Text angeführt mit der Bemerkung, daß Mrc. dieselbe verkehrt *(πεπλανημένως)* gebe, und dazu weiter bemerkt, daß er abweichend vom kanonischen Texte *(ἑτέρως)* lese *διὰ τὸν νόμον*. Wo und an Stelle wovon dies stehe, hatte Ep. überflüssig gefunden zu bemerken[1]. In der späteren Widerlegung bezeichnet er nun diese Worte als einen Zusatz, weiß aber offenbar nicht, wo sie gestanden haben, und reproducirt den durch diesen angeblichen Zusatz sich ergebenden Gedanken des marcionitischen Apostels in einer ganz willkürlichen und geradezu sinnlosen Gestaltung des Spruchs. In den älteren Aufzeichnungen waren aber nicht bloß Undeutlichkeiten, sondern auch mechanisch entstandene Fehler enthalten; vielleicht standen sie auf einzelnen losen Zetteln, die theilweise in Unordnung gerathen waren. Während die evangelischen Auszüge im übrigen der Ordnung des marcionitischen Ev. folgen, welche nur an wenigen Stellen von derjenigen des kanonischen Lucas abweicht, findet sich Lc. 6, 3 bei Ep. als Scholion 21 zwischen Lc. 9, 44 und 10, 21 versprengt und losgerissen von dem derselben Perikope angehörigen Satz Lc. 6, 5, welcher als Scholion 3 an richtiger Stelle steht. Ebenso ist Rom. 2, 25 gegen alle Wahrscheinlichkeit als Sch. 2 aus diesem Brief vor Rom. 2, 20 als Schol. 3 gestellt (p. 318b = 369a). Diese und ähnliche Verwirrungen in der ersten Ausarbeitung blieben bei der zweiten Bearbeitung unberichtigt[2]. Es gibt noch schlimmere Fälle. Im zweiten Schol. aus dem Galaterbrief p. 319c waren an das Citat aus Gal. 3, 13b die dazu schlechterdings nicht passenden, aus 4, 23 stammenden, aber sinnlos veränderten Worte angehängt *ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐπαγγελίας, διὰ τῆς ἐλευθερίας*. Dies wird p. 350c geduldig wiederholt, aber in der Widerlegung ebenso wenig berücksichtigt als berichtigt. Ein Scholion des Inhalts, daß Lc. 20, 37f. bei Mrc. fehlte, hatte Ep. zweimal in verschiedener Fassung geschrieben und beide Entwürfe unter seinen Schedulae aufbewahrt. Bei der Abschrift p. 316 fanden nun beide Fassungen als Schol. 56. 57 neben einander Aufnahme. Anstatt nun aber bei der späteren Bearbeitung den Fehler wieder gut zu machen, verewigte ihn Ep., indem er die Dublette nicht nur wiederholte, sondern auch eine doppelte Widerlegung beifügte. Die zweite konnte freilich nur in der unglaublichen Versicherung bestehen,

1) p. 320d—361c wird dies Scholion buchstäblich wiederholt, aber p. 362d *σὺ δὲ προσέθηκας, ὦ Μαρκίων, τὸ „διὰ τὸν νόμον“ ὡς τοῦ ἀποστόλου λέγοντος „θέλω πέντε λόγους ἐν ἐκκλησίᾳ διὰ τὸν νόμον“*.

2) Über die Verschiebung von Schol. 51 und 52 s. unten zu Lc. 8, 23ff. 35ff.

daß Jesus die betreffende „Parabel“ oder die ganze Streitrede gegen die Sadducäer zweimal gesprochen habe, daher denn auch der gewissenhafte Ketzerrichter die Beschuldigung Mrc.'s wegen Tilgung des Stücks zweimal habe aussprechen müssen[1]. Ep. hatte seiner Zeit aus Thess., Philipp. und Philemon keine Stellen ausgezogen, aber auch keine Bemerkungen über den Grund davon gemacht. Als er nach Jahren die alten Notizen zu verarbeiten hatte, wußte er offenbar nicht mehr, wie das gekommen sei, und verwandelte nun die erste beste Vermuthung in die Behauptung, der Text dieser Briefe sei bei Mrc. bis zur Unkenntlichkeit entstellt gewesen. Darum habe er aus diesen keine Auszüge gemacht[2]. In Bezug auf den Philemonbrief ist dies, wie wir nachweisen können, das gerade Gegentheil des Richtigen, in Bezug auf die drei anderen Briefe im Vergleich mit den übrigen Briefen eine grundlose Übertreibung, und in allen Fällen eine ganz unzureichende Erklärung der ehemaligen Bequemlichkeit des Ep.

Ep. hatte in seiner ersten Ausarbeitung die paulinischen Excerpte wunderlich geordnet, nämlich weder nach der ihm selbst geläufigen Reihenfolge der Briefe (oben S. 226 A. 3), noch nach derjenigen Mrc.'s. Nach katholischem Brauch hatte er mit Rom. begonnen, welcher bei Mrc. der 5. Brief war, war dann der marcionitischen Ordnung bis zu deren Ende gefolgt und hatte hierauf die bei Mrc. voranstehenden Briefe Gal. 1 u. 2 Kor. gebracht (p. 318a—321c cf. 350a). Zwar hatte er wahrscheinlich von allen Briefen, auch von denjenigen, aus welchen er nicht nöthig befunden hatte, Excerpte zu machen, die Stelle angemerkt, welche sie in Mrc.'s Apostolicum einnahmen[3]. Aber für einen Mann wie Ep. war trotzdem die Gefahr von Verwirrungen fast unvermeidlich; und er ist ihr schon bei der früheren Arbeit, d. h. bei der ersten Verarbeitung der auf lose Schedulae geschriebenen Excerpte und Notizen mehrfach erlegen. Die eben erwähnte, in sich widerspruchsvolle Anordnung der Excerpte ist noch eine von halbwachem Geisteszustand zeugende Confusion; Anderes

1) p. 341c—342a. Noch Tischendorf Ed. oct. I, 672 (cf. Hahn S. 194; Volkmar S. 32) wagte daraufhin die Behauptung *Iteratam igitur Epiphanius parabolam istam in codice suo invenit.* Aber wo sollte die Dublette gestanden haben?

2) p. 371a; 373d; 374a. Ob an den beiden letzteren Stellen *διαστρόφως* oder *ἐνδιαστρόφως* gelesen wird (Dindorf III, 703), ist gleichgültig.

3) Er reproducirt diese Notizen in den Überschriften p. 318ff. Die Ziffern für 1 und 2 Thess. sind p. 318c wohl nur in unseren Hss. ausgefallen, sind übrigens nach p. 371a und auch nach der Stellung zwischen Rom. und Ephes. p. 318 mit Sicherheit zu ergänzen.

beweist, daß Ep. tiefem Schlummer und Traum anheimgefallen ist. Aus dem Eph. hatte er 3 Stellen ausgeschrieben, ohne besonders anzumerken, daß dieser Brief bei Mrc. die Adresse „ad Laodicenos“ trug p. 318c. Noch ein viertes Excerpt aus Eph. 4, 5f. wird wahrscheinlich auf einem besonderen Zettel gestanden haben, dieses aber mit der Anmerkung, daß es aus Mrc.'s Laodicenerbrief stamme. Dadurch ließ sich Ep. verleiten, diesen letzteren vom Eph. zu unterscheiden und jenes vierte Citat aus Eph. als Stück eines 11. marcionitischen Paulusbriefes mit der Adresse *πρὸς Λαοδικεῖς* hinter Kol. Philem. Philipp. zu stellen (p. 319a cf. 321d). Bei Abfassung des Panarion verhärtete sich Ep. in diesem Irrtum. Indem er hier der Reihenfolge Mrc.'s folgte (p. 350a—374a), verbarg er sich und seinen Lesern zwar nicht, daß bei Mrc. der Philipp. der „zehnte und letzte“ sei p. 374a, wie er auch schon früher bemerkt hatte, daß Mrc. nur 10 Paulinen anerkannt habe p. 309d, welche auch p. 310a richtig aufgezählt werden. Weil aber in dieser Aufzählung der fragliche Brief nicht die marcionitische Adresse „ad Laodicenos“, sondern die kirchliche Adresse „ad Ephesios“ trägt, so wußte sich Ep. auch des Doppelgängers nicht zu erwehren. Nach dem förmlichen Abſchluß der Citate und der Widerlegungen kommt jenes verlorene Citat aus Mrc.'s Laodicenerbrief (= Eph. 4, 5) noch nachgehinkt p. 374a. Auch aus dem sogenannten Laodicenerbrief soll Mrc. einige Stücke in sein Apostolicum aufgenommen haben[1]. Dem Ketzer selbst wird ein Vorwurf daraus gemacht, daß er jenen Spruch anstatt ihn auf den Eph. zurückzuführen, worin er doch gleichlautend zu finden sei, lieber aus dem unechten Laodicenerbrief citirt habe. Die vollendete Confusion kann nicht mehr verwirrend, sondern nur noch erheiternd wirken. Weil dem Ep. das NT Mrc.'s nur in Gestalt der Excerpte vorliegt, welche er sich vor Jahren aus demselben gemacht hatte, so bildet sich ihm vorübergehend die wunderliche Vorstellung, als ob Mrc. selbst nicht sowohl eine Ausgabe der paulinischen

1) So schon hinter der Aufzählung der 10 Briefe Mrc.'s § 9 p. 310a *ἔχει δὲ καὶ τῆς πρὸς Λαοδικεῖς λεγομένης μέρη.* Sodann §. 12 p. 374a *προσέθετο δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ ἀποστολικῷ καλουμένῳ καὶ τῆς καλουμένης πρὸς Λαοδικέας. α' καὶ μ' σχολ. „εἷς κύριος, μία πίστις“ κτλ. α' καὶ μ' ἔλεγχος. συναδόντως μὲν τῇ πρὸς Ἐφεσίους, ὦ Μαρκίων, καὶ ταύτας τὰς κατὰ σοῦ μαρτυρίας ἀπὸ τῆς λεγομένης πρὸς Λαοδικέας συνήγαγες κτλ.* Endlich p. 375a *οὐ γὰρ ἔδοξε τῷ ἐλεεινοτάτῳ Μαρκίωνι ἀπὸ τῆς πρὸς Ἐφεσίους ταύτην τὴν μαρτυρίαν λέγειν, ἀλλὰ τῆς πρὸς Λαοδικέας, τῆς μὴ οὔσης ἐν τῷ ἀποστόλῳ.*

Briefe, als vielmehr eine Sammlung von Beweisstellen (*μαρτυρίαι*) mit Angabe der Quellen, woraus er sie geschöpft, veranstaltet habe. Das ist kaum schlimmer, als daß Mrc. nach den übrigen Aussagen des Ep. zwar eigentlich nur 10, vielfach verstümmelte Briefe, aber doch thatsächlich außer diesen noch einen elften, gleichfalls verstümmelten Brief, oder Stücke eines solchen gehabt haben soll. Außer der Nachlässigkeit seiner Excerpte aus Mrc.'s Apostolicum, aus welchen er nicht ersehen konnte, daß Mrc. den Eph. als Laodicenerbrief betitelt hatte, gereicht dem Ep. zu einer gewissen Entschuldigung, daß er von einem unechten und außerkanonischen Laodicenerbrief eine gewisse Kunde hatte. Er beschuldigt offenbar nicht den Mrc., einen Laodicenerbrief erdichtet zu haben, sondern führt beharrlich „den sogenannten Laodicenerbrief" als eine anderwärtsher bekannte Größe ein, von welcher Mrc. Gebrauch gemacht habe. Dieser so von Ep. als allgemein bekannt vorausgesetzte apokryphe Brief kann kein andrer sein als derjenige, welchen Priscillian, Theodor Mops. und Andere als den einzigen pseudopaulinischen Brief unter dieser Adresse gekannt haben, und welchen wir nur in lat. Übersetzung besitzen[1]. In diesem findet sich der Spruch aus Eph. 4, 5 nicht. Daraus folgt aber nur, daß Ep. jenen Brief entweder niemals selbst gelesen, oder seinen

1) Cf. Beil. VIII, 2. Entfernt vergleichbar mit dem Irrtum des Ep. ist derjenige des C. Mur. oben S. 85. — Die Erklärung, welche Hilgenfeld, Ztschr. f. hist. Theol. 1855 S. 458 vorschlug, daß nämlich in verschiedenen Hss. der marcionitischen Bibel die Adresse desselben Briefs bald ad Ephesios, bald ad Laodicenos gelautet habe, beruht theils auf der unhaltbaren Annahme, daß Ep. mehrere Hss. verglichen habe (s. dagegen 409 A. 1), theils auf Überschätzung der Dialoge des „Adamantius" s. darüber gleich nachher. — Ausführlicher Erörterung scheint mir die schon der ersten Ausarbeitung angehörige, confuse Aufzählung der von Mrc. bearbeiteten Briefe p. 321 c. d nicht werth zu sein. Zuerst scheint es, Ep. wolle nur diejenigen Briefe nennen, welche Mrc., wenn auch in verstümmelter Gestalt, aufgenommen habe. Ep. beginnt *αὕτη ἡ νενοθευμένη τοῦ Μαρκίωνος σύνταξις, ἔχουσα μὲν χαρακτῆρα καὶ τύπον τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου καὶ Παύλου τοῦ ἀποστόλου οὐχ ὅλου, οὐ πασῶν τῶν αὐτοῦ ἐπιστολῶν, ἀλλὰ μόνον τῆς πρὸς Ῥωμαίους κτλ*, und es folgt nun doch eine Aufzählung sämtlicher Briefe mit Einschluß des Hebräerbr., der Pastoralbriefe und des vom Eph. unterschiedenen Laodicenerbriefs. Von diesen allen heißt es am Schluß *τῶν ἐμφερομένων παρ' αὐτῷ* p. 321 d; cf. zum Ausdruck p. 317 d. Also nicht alle Briefe des Paulus, sondern nur 15, also einen mehr als Ep. selbst mit der katholischen Kirche besitzt, hat Marc. in verstümmelter Gestalt seinem Apostolicum einverleibt. Wer den Ep. einigermaßen kennt, wird sich um solche Sudeleien desselben keine Sorge machen.

Inhalt bei Abfassung des Panarion nicht im Gedächtnis hatte. Auf seine Excerptensammlung vertrauend behauptete er Irriges.

Es dürfte hiemit bewiesen sein, daß Ep. bei Abfassung seines Panarion die marcionitische Bibel nicht zur Hand gehabt und jedenfalls nicht wieder zu Rath gezogen hat. Demnach haben die zweiten Anführungen marcionitischer Texte bei Ep. (p. 322c—374b) als bloße Abschrift der ersten (p. 312b—321c) und die in den Widerlegungen, wovon jene begleitet sind, vorgetragenen Erwägungen in keinem Betracht den Werth einer Geschichtsquelle. Auch nur in wenigen Fällen verdeutlichen die Widerlegungen die knappen Andeutungen der ursprünglichen Arbeit; denn Ep. ist ein schlechter Ausleger seiner eigenen, im Laufe der Jahre ihm selbst zum Theil unverständlich gewordenen älteren Aufzeichnungen. Nur für die Textkritik des Ep., hier also der Excerpte aus Marcions Bibel bei Ep. kann selbstverständlich die Wiederholung derselben an der späteren Stelle ähnliche Dienste leisten wie eine zweite Handschrift.

Was Ep. sonst noch über Mrc. zu sagen weiß, ist für den diesmaligen Zweck von geringerer Bedeutung. Die Geschichte des Sektenstifters schöpfte er aus jener verlorenen Ketzerbestreitung, welche längst als gemeinsame Quelle des Philaster von Brescia, des pseudotertullianischen Büchleins gegen alle Häresien und großer Theile des Panarion erkannt worden ist[1]. Daß Mrc. außer den beiden Büchern seines NT's auch noch andere Schriften verfaßt hat, weiß Ep. wohl[2], aber sicherlich nicht aus eigener Kunde derselben, sondern aus einer älteren antimarcionitischen Schrift. Er scheint mehrere Schriften dieser

---

1) Haer. 42, 1. 2 cf. Bd. I, 587.

2) Haer. 42, 9 *ἄλλα δὲ συντάγματα ἀφ' ἑαυτοῦ συνέταξε τοῖς ὑπ' αὐτοῦ πλανωμένοις*. Wenn Meyboom, Marcion en de Marcionieten (1888) p. 11 bemerkt, Epiph. behaupte den Kanon Mrc.'s selbst gebraucht und seine d. h. die unter seinen Nachfolgern verbreiteten Bücher zur Hand genommen zu haben, so kann Letzteres jedenfalls nicht auf den von Meyboom citirten § 10 gegründet werden, wo von anderen Büchern Mrc.'s außer dem „Kanon" desselben gar nicht die Rede ist (s. oben S. 409 A. 1 und Meyboom selbst p. 5). Die Angabe ist aber überhaupt falsch. Ich muß bemerken, daß ich eine durchgängige Berücksichtigung dieser neuesten Monographie über Mrc. für überflüssig halte. Von einer neuen Beobachtung oder auch nur von einer wissenschaftlichen Bemühung um die schwierigen Probleme, um die es sich hier handelt, habe ich nichts darin entdeckt. Das Maß der Quellenkunde des Verfassers veranschaulicht die Bemerkung über Adamantius p. 13; cf. p. 160f., 175f.; und wie es mit der Quellenkritik steht, ergibt sich daraus, daß fast alle die Fragen, welche ich hier, zum Theil auch schon Bd. I, 599—613 und Ztschr. f. Kircheng. IX, 193—239 zu

Art benutzt zu haben. Mit Iren. I, 27, 3 berührt sich Ep. p. 305a. b theilweise wörtlich. Es ist Wiederholung eines zuerst von Justin entwickelten und oft nachgebildeten Gedankens, daß aus dem Begriff *ἀνάστασις* mit seinem Gegensatz *πεπτωκέναι (πτῶμα)* die Beziehung auf den Leib folge[1]. Die ganze Darlegung in haer. 42, 5—8 ist viel zu gut, um als geistiges Eigentum des Ep. gelten zu können. Auf eine alte, gemeinsame Quelle weisen die Bemerkungen des Hieronymus (Vallarsi VII, 434) und des Ep. haer. 42, 8 p. 308f., ebenso das wesentlich gleiche Bild von der unverwüstlichen Lebendigkeit der von Mrc. zerrissenen Glieder des Leibes der hl. Schrift bei Ep. p. 375b und bei Chrysostomus (hom. 21 in 2 Cor. Montfaucon X, 587). Eine sehr alte, von Tertullian bereits benutzte Schrift blickt mehrfach in den Widerlegungen durch. Zu Lc. 5, 14 führt Ep. p. 323a die gleiche Stelle Mt. 5, 17 an wie Tert. c. Mrc. IV, 9 p. 177. In der Auslegung von Lc. 7, 36—50 schreibt Ep. p. 325c *σῶμα ὀγκηρὸν ... οὐ φαντασίας πόδας οὐδὲ δοκήσεως,* Tert. IV, 18 p. 205 *solidi corporis veritatem, non phantasma.* Mit *φησίν* führt Ep. p. 327a einen Satz dieser alten Schrift wörtlich an. Auch p. 324c führt Ep. mit *φησίν* nicht etwa den Mrc., sondern einen orthodoxen Schriftsteller ein, welcher zu Lc. 7, 28 „eine höhere Theorie" vorgetragen habe. Cf. Tert. c. Marc. IV, 9 p. 174 *dominus volens altius intellegi legem.*

2. Adamantii dialogus de recta in deum fide[2]. Daß die 5 Dialoge, welche zuerst J. R. Wetstein griechisch als ein Werk des Origenes herausgab, Nachrichten über die marcionitische Bibel enthalten, hat man seitdem gewußt, aber einen einigermaßen erschöpfen-

---

beantworten suchte, für Meyboom gar nicht existiren. Endlich die Fruchtbarkeit dieser Geschichtsbehandlung sieht man an Ergebnissen wie die p. 162f. Ob das von den Marcioniten gebrauchte Ev. von Mrc. selbst, oder von einem älteren Ketzer wie Cerdon, oder von einem Schüler Mrc.'s, oder von mehreren solchen verfaßt sei, darüber weiß und wagt Meyboom nichts mehr zu sagen, ebensowenig wie darüber, ob Mrc. wirklich, wie seine Anhänger und Gegner gleich sehr überzeugt waren, die berühmten Antithesen eigenhändig geschrieben hat p. 7.

1) Ep. haer. 42, 5 cf. Justin. de resurr. 10; Tert. resurr. carnis 18; Methodius ed. Jahn p. 80; Irenaeus hat den Gedanken wenigstens gestreift V, 13, 3 vgl. Ztschr. f. Kircheng. VIII, 33.

2) So der Titel bei Delarue, Origenis opp. vol. I, 803. Wetstein gab den Titel Origenis dialogus contra Marcionitas sive de recta in deum fide etc. Basileae 1674. Ich citire im Folgenden den Text Delarue's als „gr.", die von P. Caspari, Kirchenhistor. Anecdota I (1883) herausgegebene Übersetzung Rufins als „lat."

den Gebrauch von denselben nicht zu machen gewagt. Das konnte man auch mit gutem Gewissen nicht, ohne eine zusammenhängende Untersuchung des ganzen Werkes und insbesondere der auf Mrc.'s Bibel bezüglichen Angaben angestellt zu haben. Meine Untersuchung in der Ztschr. für Kirchengesch. IX S. 193—239 führte zu dem Ergebnis, daß das durch Rufins Übersetzung in allem wesentlichen treu bewahrte ursprüngliche Werk um 300—313, vielleicht 310—313 wahrscheinlich in oder um Antiochien geschrieben, sodann aber um 330—337 einer durchgreifenden Umarbeitung unterzogen wurde, welche uns in dem bisherigen griechischen Texte vorliegt. Es zeigte sich ferner, daß die beiden ersten gegen den Marcionitismus gerichteten Bücher mit Einschluß eines größeren Abschnittes des zweiten Buches, welches in dem interpolirten griechischen Text in das fünfte Buch hineingerathen ist, und wahrscheinlich schon von dem Interpolator der Jahre 330—337 dort vorgefunden wurde, zum Theil auf einer sehr alten, schon von Irenäus und Tertullian benutzten antimarcionitischen Schrift beruhen. Ich vermuthete, daß dies die Schrift des Theophilus von Antiochien gegen Mrc. war. Wie weit sich die Abhängigkeit des „Adamantius" von dieser alten Quelle erstreckt, läßt sich nicht mehr feststellen. Es läßt sich auch nicht beweisen, ist aber doch sehr wahrscheinlich, daß Adamantius außerdem auch unmittelbar aus den Schriften Mrc.'s und der Marcioniten, insbesondere aus dem Ev. und dem Apostolicum derselben geschöpft hat. Die hierauf bezüglichen Angaben bedürfen noch der Erörterung.

Nachdem im 1. Buch Megethius, der Vertreter des vulgären Marcionitismus, im Gegensatz zu den Sophismata des orthodoxen Adamantius sich bereit erklärt hat, aus den hl. Schriften die Wahrheit seiner Lehre zu erhärten, ohne diese Schriften näher zu bezeichnen[1], geht er dazu über, aus der Bibel und insbesondere aus den Evangelien[2], also den kirchlichen Evv. zu beweisen, daß eben

1) gr. 805e (= lat. 7) *ταῦτα σοφίσματά ἐστιν· ἐγὼ γὰρ δεικνύω ἀπὸ τῶν γραφῶν, ὅτι τρεῖς εἰσιν ἀρχαί.* Schon vorher gr. 804c (= lat. 5) sind die Gegner darüber einig, daß nach kurzer Darlegung des beiderseitigen Bekenntnisses die Begründung aus der Schrift (*ἐκ τῶν γραφῶν*) zu erfolgen habe.

2) Nur lat. 7f. enthält den Satz: *Haec ex argumentis colliguntur. ego autem de scripturis evangelii volo comprobare, quae dico. Sed hoc primum ostendam, quia evangelia, quae vos legitis, falsa sunt.* Dafür hat gr. 806b nur die Worte *ἐγὼ δύναμαι δεῖξαι, ὅτι φάλσα ἐστὶ τὰ εὐαγγέλια.* Nach beiden Texten sagt gleich darauf Megethius: *ἀπ' αὐτῶν τῶν εὐαγγε-*

diese gefälscht, mit sich selbst sowie den Aussagen des Paulus im Widerspruch seien. Erst als Adamantius bald darauf den Paulus als Zeugen für Marcus und Lucas anführt, protestirt Megethius gegen die Berufung auf den katholischen Text der Paulusbriefe. Nachdem aber Adamantius einen marcionitischen Codex der paulinischen Briefe gefordert und aus diesem Kol. 4, 10f. 14 vorgelesen hat, verstummt der Widerspruch[1]. In einem neuen Abschnitt des Gesprächs werden mehrere paulinische Stellen citirt, ohne daß auf eine Verschiedenheit des kirchlichen und des marcionitischen Textes hingewiesen würde. Wenn dem durchweg vorzüglicheren lat. Texte zu trauen ist, welcher allein hier p. 10 ein Citat aus 2 Tim. 4, 5 gibt, so sind diese sicherlich alle nicht mehr aus Mrc.'s Apostolicum vorgelesen worden. Die Hoffnung, in diesem ersten Buch marcionitische Bibeltexte zu finden, muß vollends von dem Punkte an schwinden, wo Megethius sich anheischig macht, auch aus den hl. Schriften der Katholiken seine Gotteslehre zu beweisen[2]. Dies Anerbieten gilt für die ganze weitere Disputation mit Megethius, für den ganzen Rest des 1. Buchs. Wenn der Marcionit sich einmal vergißt und einen ihm gar zu unbequemen katholischen Text ablehnt, wird er von Adamantius an die von ihm

λίων δεικνύω, ὅτι φάλσα ἐστίν. Darauf Adamantius: *δέχῃ οὖν κἀμὲ ἐκ τῶν* (lat. *ex ipsis*) *εὐαγγελίων δεικνύοντα μὴ εἶναι πλαστά* (lat. *falsa*);

1) gr. 806d Megethius: *τῷ σῷ φάλσῳ οὐ πιστεύω ἀποστολικῷ* (lat. 9 *tuo falso codici non credo*). Adamantius: *προένεγκε τὸ ἀποστολικόν σου, εἰ καὶ τὰ μάλιστα περικεκομμένον ἐστίν, κτλ.*

2) gr. 810a ist allerdings gedruckt *καὶ ἀπὸ τῶν ἡμετέρων γραφῶν δείξω, ὅτι οὕτως ἔχει.* Aber es ist nach lat. 13 (*etiam de vestris scripturis*) *ὑμετέρων* zu lesen. Das ergibt sich schon aus dem Zusammenhang dieser Stelle; denn Megethius will nicht nur überhaupt beweisen, daß es drei Principien gebe, sondern auch unter dem erschwerenden Umstand, daß er die Beweise der katholischen Bibel entlehnt. Dies wird durch gr. 815c bestätigt. Nachdem Megethius eine Berufung des Adamantius auf Jo. 11, 34 mit den Worten *οὐ γέγραπται ἐν τῷ ἡμετέρῳ εὐαγγελίῳ* abgelehnt hat, antwortet der Orthodoxe: *οἶδας ὅτι ἐπηγγείλω ἐκ τοῦ ἡμετέρου εὐαγγελίου δεικνύναι.* Dieser letztere Satz ist nun zwar lat. 24 noch zur vorigen Rede des Megethius gezogen, aber mit Unrecht. Denn Adamantius hat nach beiden Texten bis dahin überhaupt kein hierauf bezügliches Versprechen gegeben, wohl dagegen Megethius. Dieser also ist der Angeredete, und Adamantius erinnert ihn an sein früheres Versprechen, wodurch er auf das Recht verzichtet hat, ein Citat aus dem Johannesev. abzulehnen. Demnach ist der Text von gr. 810a nach lat. 13, wie geschehen, zu berichtigen, und dagegen die Vertheilung der Rollen gr. 815c gegen lat. 24 festzuhalten.

selbst erwählte Basis des Kampfs erinnert[1]. Daraus folgt, daß die biblischen Citate des 1. Buchs (gr. 805—821, lat. 1—38), mag sie der Marcionit oder der Orthodoxe vorbringen, mit Ausnahme desjenigen aus Kol. 4, 10—14 und eines anderen aus Lc. 8, 30, welches Adamantius als ein auch von den Marcioniten anerkanntes Wort anführt, keinen Anspruch darauf haben, aus Mrc.'s Bibel herzustammen. Außer dem, was unten zu diesen Stellen angemerkt ist, beschränkt sich der sichere Ertrag des 1. Buchs auf die nicht eben überraschende Kunde, daß in Mrc.'s Ev. Joh. 11, 34 nicht enthalten war. Nur das mag noch für wahrscheinlich gelten, daß der Verfasser dem Marcioniten nicht gerade solche Stellen in den Mund gelegt haben wird, von welchen er wußte, daß sie bei Mrc. fehlten oder wesentlich anders lauteten. Es wäre auch möglich, daß er unter dem Einfluß älterer antimarcionitischer Schriften, in welchen die Lehre Mrc.'s auf dem Grunde der marcionitischen Bibel bestritten war, unabsichtlich einige marcionitische Lesarten habe einfließen lassen.

Sehr anders verhält es sich mit dem 2. Buch[2], in welchem Marcus als Vertreter einer schroffer ausgebildeten marcionitischen Lehre und einer um dieser Lehre willen von der größeren marcionitischen Kirche separirten Gemeinde[3] hauptsächlich das Wort führt. An der Bibel Mrc.'s hält auch diese schismatische Partei fest, und zwar noch viel entschiedener als Megethius. Marcus citirt sofort, nur nicht gerade buchstäblich genau, den Anfang seines Ev., als ob es gar kein anderes Ev. als dieses gäbe[4]. Der in dogmatischer

1) In diesem Falle gr. 815 c. d ist der Orthodoxe jedoch generös genug, das Citat aus Johannes nicht weiter zu pressen und einen auch von den Marcioniten anerkannten Text, nämlich Lc. 8, 30, als nächsten Beweis anzuführen. Nach lat. 24 *quia hoc non vis* ist übrigens gr. 815 d zu lesen *ἐπεὶ οὐ* (statt *οὖν*) *βούλει τοῦτο*.

2) Dazu gehört der im vulgären griech. Text in das 5. Buch gerathene Abschnitt gr. 866 e (von *ποία γὰρ ἀκολουθία*) — 871 b (bis *τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων*), welcher nach lat. 56 f. in gr. 832 c einzuschalten ist; cf. Zeitschr. f. Kircheng. IX, 196 ff. Auch die durch diese Blätterversetzung veranlaßte Verwirrung des Textes von gr. 832 c ist nach lat. 56 zu heilen s. unten im Apparat zu 1 Kor. 10, 11.

3) lat. 38 *Marcus Marcionis schismaticus;* cf. Zeitschr. f. Kircheng. IX, 213 f.

4) gr. 823 Adamantius: *πότε κατῆλθε* (sc. *ὁ ἀγαθός*) *σῶσαι τοὺς ἀνθρώπους;* Marcus: *καθὼς περιέχει τὸ εὐαγγέλιον, ὅτι ἐπὶ Τιβερίου Καίσαρος, ἐπὶ τῶν χρόνων Πιλάτου*. Genauer lat. 40 *Sicut scriptum est in evangelio „anno quintodecimo Tiberii Caesaris, temporibus Pilati"*. Ebenso in einer gr. 823 arg verdorbenen Gegenrede des Adamantius *Ex quo plasmavit creator iste*

Hinsicht überaus schroffen Haltung dieses Marcus entspricht es, daß er jede Beweisführung aus der katholischen Bibel ablehnt. Auf die Frage, ob er dem Apostel glaube, antwortet er sofort, ehe noch von Verschiedenheiten des katholischen und des marcionitischen Textes die Rede war: *τῷ ἐμῷ ἀποστολικῷ πείθομαι*[1], was nichts anderes heißt als: die paulinischen Briefe erkenne ich als Auktorität an, aber nicht den katholischen Text derselben. Nachdem Adamantius sich auf AG. 9, 15 und 2 Petri 3, 15 berufen hat, antwortet Marcus auf die Frage des Kampfrichters, ob er die AG. und die von den Katholiken den Aposteln zugeschriebenen Briefe[2] anerkenne: *Ἡμεῖς πλέον τοῦ εὐαγγελίου καὶ τοῦ ἀποστόλου οὐ δεχόμεθα*[3]. Wenn Adamantius die Stellung Jesu zum Gesetz in Worte zusammenfaßt, welche eine freie Anführung von Mt. 5, 17 sind, erklärt Marcus, daß eben dieses angebliche Wort Jesu von den Judaisten geschrieben sei, und gibt an, was Christus nach der marcionitischen Bibel statt dessen wirklich gesagt hat[4]. Ebenso protestirt er gegen den katholischen Text von 1 Kor. 10, 11 und gibt den marcionitischen wenigstens dem Inhalt nach[5]. Durch dies Verfahren des Marcus sieht Adamantius sich genöthigt, nicht nur hier und dort auf Mrc.'s abweichenden Text Rücksicht zu nehmen, sondern regelmäßig seine Beweise der Bibel Mrc.'s zu entnehmen. Gleich nach dem ersten Protest des Marcus gegen den katholischen Paulustext leitet Adamantius eine

---

hominem in sexta die usque ad quintum decimum annum Tiberii, quo descendit ad hominum salutem, utique in omni illo superiori tempore neminem salvavit.

1) gr. 823e. Dafür lat. 41 *meo codici adquiesco.*

2) 828e *δέχεσθε, Μάρκε, τὰς τῶν ἀποστόλων πράξεις καὶ μαθητῶν λεγομένων ὡς ἀληθῆ ἢ οὔ;* zu berichtigen nach lat. 50 *suscipitis, Marce, actus apostolorum et epistolas quas dicit eorum?* Die Schwierigkeiten, welche Caspari hierin fand, finde ich nicht; *dicit* bezieht sich auf Adamantius, welcher sich auf die AG. und einen der von Mrc. nicht anerkannten Apostelbriefe berufen hatte. Der Plural der Kategorie *epistolas ... eorum* ist doch ganz unanstößig, da der 2. Petrusbrief nur einer von vielen ist, von welchen gleiches gilt. Gleich darauf wird der katholische Kanon, sofern er von Mrc. nicht anerkannt wird, noch vollständiger beschrieben *τῶν ἐγγεγραμμένων ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (ἀποστόλων), ἐκείνων εἰσὶ καὶ αἱ πράξεις καὶ αἱ ἐπιστολαὶ* (also excl. Paulus) *καὶ τὰ εὐαγγέλια.*

3) Cf. gr. 870e *ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ ἀποστόλου καὶ τοῦ εὐαγγελίου ἐμάθομεν, καὶ τὸν δημιουργὸν καὶ τὰ κτίσματα αὐτοῦ πονηρά.*

4) gr. 830e s. Bd. I, 666—669, besonders S. 667 A. 2.

5) Es fällt diese Erörterung in die durch die Blätterversetzung verwirrte Stelle gr. 832e = lat. 56 s. S. 422 Anm. 2.

Vorlesung von Rom. 2, 16 mit den Worten ein: *ἔχω τὸ ἀποστολικόν σου καὶ ἀναγινώσκω λέγοντος* (sc. *Παύλου*)[1]. Nach der textkritischen Erörterung über 1 Kor. 10, 11 setzt Adamantius dem Richter auseinander, wie es mit der marcionitischen Bibel bestellt sei, und erklärt in förmlicher, für alles Folgende bindender Weise, den Marcioniten aus seinem eigenen Bibeltext widerlegen zu wollen[2]. Aus alle dem folgt erstens noch viel sicherer als aus den dürftigen Andeutungen des 1. Buches, daß der Verfasser der Dialoge entweder selbst eine genaue Kenntnis der marc. Bibel besaß, oder eine ältere antimarcionitische Schrift stark ausgebeutet hat, in welcher reichliche Mittheilungen aus der marc. Bibel enthalten waren[3]. Es folgt ferner mit völliger Sicherheit, daß zunächst Marcus keine Schriftstelle angeführt haben kann, von welcher der Verfasser der Dialoge nicht wußte oder zu wissen glaubte, daß sie in der marc. Bibel so, wie Marcus sie citirt, enthalten war. Es folgt mit annähernd gleicher Sicherheit dasselbe auch für diejenigen Citate des zweiten Buchs[4], welche Adamantius vorträgt, ohne daß Marcus ausdrücklich dagegen protestirt, insbesondere für diejenigen, welche ausdrücklich als Citate aus der marc. Bibel angeführt sind, und welche hinter der allgemeinen Erklärung des Adamantius, so verfahren zu wollen, folgen[5]). Auszuschließen sind als mindestens sehr verdächtig die Citate, welche nur in dem interpolirten, nicht aber in dem durch Rufin erhaltenen

---

1) gr. 824a = lat. 41 *habeo vestrum codicem et lego ubi dicit apostolus.* Gerade an dieser Stelle gemessen, kann man den einfachen Ausdruck gr. 808a im ersten Buch *ἔχω μετὰ χεῖρας τὸν ἀπόστολον* nicht ebenso vom marc. Apostolicum verstehen.

2) gr. 867a (lat. 57) *ἄκουε τοῦ ἀποστόλου τοῦ ἐπ' αὐτῶν προκομισθέντος* (lat. *lego apostolum, quem ipsi proferunt*), *ὅπως μάθῃς τὴν τούτων ἀνοησίαν . . . ὅσα οὖν μὴ νοήσαντες κατέλειψαν ἑαυτοῖς ἐναντιούμενα, ταῦτα ὥσπερ ἐπιφυλλίδας ἀναλεξάμενος ἐκ τῶν ἀποστολικῶν καὶ εὐαγγελικῶν* (so ist natürlich nach lat. zu lesen, gr. dagegen sinnlos *προφητικῶν*) *φωνῶν προφανῶς τῇ σῇ συνέσει ἐπιδείξομαι.* Die hier ausgelassenen Worte über die Textverstümmelungen Mrc.'s und seiner Schüler s. Bd. I S. 613 A. 2.

3) Auch die negativen Angaben sind von Bedeutung, z. B. diejenige, welche gr. 830a bis zur Sinnlosigkeit entstellt, aber lat. 52 richtig zu lesen ist: *Sed ne hoc quidem in evangelio eorum scriptum refertur unquam, quod ipse salvator docuerit aliquem et dixerit quia „ego sum Christus peregrinus et ignotus“.*

4) lat. 38—67 = gr. 822—833 und 866a—871b.

5) Also für 824a = lat. 41 und mindestens die nächstfolgenden Citate bis 825c = lat. 44 (*lego creatoris sententiam*); ferner für lat. 57—66 = gr. 667a—871b und 832c—833e.

ursprünglichen Text enthalten sind[1]. Es ist ferner selbstverständlich der Unterschied der Sicherheit festzuhalten, welcher zwischen den größeren, aus der Bibel abgeschriebenen, nach der Ausdrucksweise des Dialogs „vorgelesenen", und den kleineren, aus dem Gedächtnis citirten Stellen besteht; und es ist die Möglichkeit offen zu halten, daß der Verfasser der Dialoge, zumal da, wo er den Orthodoxen reden läßt, manchmal seine Erinnerung an den katholischen Text auf die Citate auch des 2. Buchs hat einwirken lassen. Am allerwenigsten darf man[2] kleine Äußerlichkeiten wie z. B. die Einführungsformel *Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων*, deren sich Adamantius gelegentlich bedient[3], auf die marc. Bibel zurückführen. Der Verfasser hätte eine den Zusammenhang zwecklos störende Bemerkung einflechten müssen, wenn er auch in solchen Stücken hätte marcionitisch reden und doch seinen Lesern verständlich sein wollen.

Es kommen schließlich noch einige Stücke des 4. und 5. Dialogs in Betracht, in welchen Adamantius es zwar vorzugsweise mit einem Vertreter der Lehre Bardesans zu thun hat, aber gelegentlich in Rücksicht auf die anwesend gebliebenen Marcioniten aus deren Ev. und Apostolicum den Schriftbeweis führt[4]. Auch hier dürfen nur die durch Rufin bewahrten Texte und die darin enthaltenen Bibelcitate als ursprünglich gelten. Der Unterschied beider Texte ist aber hier ein sehr bedeutender. Die Schlußrede des Richters, welche in dem interpolirten Texte gr. 871 mehrere Citate enthält, hat nach lat. 128f. ursprünglich kein einziges enthalten[5]. Sieht man von diesen

1) Dahin gehört Joh. 5, 31 in gr. 829f, nicht aber in lat. 52.

2) Wie Hilgenfeld, Ztschr. f. hist. Theol. 1855 S. 458. Cf. oben S. 417 A. 1.

3) gr. 867c, 869a = lat. 57. 61.

4) gr. 858c (lat. 111) *ἐπειδὴ πάρεισιν οἱ περὶ Μεγέθιον, οἱ τοῦ δόγματος Μαρκίωνος, ἐκ τοῦ αὐτῶν ἀναγνώσομαι εὐαγγελίου.* — gr. 864a (lat. 120) *ἀλλ᾽ ἐπεὶ καὶ οἱ περὶ Μεγέθιον ἀκροαταὶ τυγχάνουσι, διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ αὐτῶν ἀποστολικοῦ προφέρειν ἀναγκάζομαι.* Nach der Abtheilung der Bücher im lat. Text gehören beide Stellen dem 5. Dialog an, nach dem griech. Text die erstere zwar noch dem 4. Dialog, aber doch nur dem Schluß, nachdem die Valentinianer abgetreten sind und die im 3. Dialog begonnene Disputation mit dem Bardesaniten Marinus wieder aufgenommen ist gr. 849b = lat. 94.

5) Nur in einem Fall, welchen ich Ztschr. f. Kircheng. IX, 198ff. ausführlich untersucht habe (gr. 865d = lat. 125), hat der Interpolator, welcher als solcher gerade auch hier deutlich zu erkennen ist, aus wirklicher Kenntnis einer marc. Bibel eine Mittheilung über einen eigentümlichen Text 1 Kor. 15, 38 eingeschaltet. Der Marcionit, welchen der Interpolator hier dem Bardesaniten untergeschoben hat, sagt: *οὐ λέγει „ὁ θεὸς δίδωσιν*

und anderen Zuthaten des Interpolators ab, so ist der marcionitische Ursprung gerade dieser Citate des 4. und 5. Buchs besonders sicher verbürgt. Auf die erste und ausdrückliche Erklärung des Adamantius, daß er aus dem marc. Ev. vorlesen wolle (gr. 858), folgt in diesem 4. Buch nur ein einziges Citat aus Lc. 18, 35—43a. Es entsteht also die Frage gar nicht, wie weit die Kraft dieser Erklärung sich erstrecke. Die entsprechende Erklärung im 5. Buche aber (gr. 864a), daß nur aus dem marc. Apostolicum citirt werden solle, bezieht sich auf die sämtlichen Citate bis zum Schluß des Buches[1]: denn erstlich folgen in der That nur Stellen aus den von Mrc. anerkannten Briefen des Paulus; und zweitens sind sie genau nach der Reihenfolge dieser Briefe in Mrc.'s Apostolicum geordnet. Die Ordnung der Citate ist nämlich folgende: Gal. 2, 20; 6, 17; 1 Kor. 6, 15. 16[2]; 15, 29—42a. 50—53; 2 Kor. 3, 3; 3, 11; 4, 7; 4, 11; 5, 4 (dies ein wenig umgestaltet nach 1 Kor. 15, 54); Rom. 7, 25—8, 2. So hatte Mrc. die 4 Hauptbriefe geordnet (cf. Bd. I, 623). So wird Niemand bezweifeln dürfen, daß diese zahlreichen Citate der Reihe nach aus einem Exemplar des marc. Apostolicums abgeschrieben sind. Für das Apostolicum sind die Dialoge eine viel ergiebigere Quelle als Epiphanius; aber auch zur Herstellung des Ev. wird man sie nunmehr innerhalb der durch die vorstehende Untersuchung gezogenen Schranken unbedenklich benutzen dürfen.

3. Hieronymus besaß schwerlich irgendwelche selbständige Kunde über Mrc. In der Vorrede zum Commentar über den Philemonbrief (Vallarsi VII, 743) schreibt er den Tertullian ab (c. Marc. V, 21). Er hat natürlich Kenntnis davon, daß Mrc. ein Buch unter dem Titel „Antithesen" geschrieben hat[3]. Von seiner Lehre aber hat er, wie sogleich zu zeigen ist, eine ganz unklare Vorstellung. Um so wahrscheinlicher ist es, daß die zum Theil sehr bestimmten und interessanten Angaben in den Commentaren zum Galater- und zum Epheserbrief aus einer alten Quelle geschöpft sind, und zwar aus den verlorenen

αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν", ἀλλ' „ὁ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ πνεῦμα, καθὼς ἠθέλησεν".

1) Es handelt sich selbstverständlich auch hierbei nur um den ursprünglichen Text (lat. 120 med.—128), also um das 5. Buch des griech. Textes von 864a an mit Ausschluß des großen Einschubs gr. 866c—871b.

2) Nur gr. 864c, nicht lat. 121 folgt hier 1 Kor. 11, 17. Das folgende große Citat ist lat. 121 etwas vollständiger, umfaßt nämlich 1 Kor. 15, 29—44a.

3) Hieron. c. Rufin I, 5 (Vallarsi II, 461).

Commentaren des Origenes über dieselben Briefe. Offener als anderwärts hat Hieronymus sich in den Vorreden zu diesen beiden Werken zu Origenes als seiner Hauptquelle bekannt[1]. Dies wird bestätigt durch die Vergleichung der vorhandenen Fragmente des Origenes mit Hieronymus[2]; und durch beides wird das Vorurtheil begründet, daß

1) Praef. ad Gal. (Vallarsi VII) p. 370: *imbecillitatem virium mearum sentiens, Origenem sum sequutus .... Itaque, ut simpliciter fatear, legi haec omnia et in mente mea plurima coacervans accito notario vel mea vel aliena dictavi.* — Praef. in Ephes. VII, 538 sagt er vom Standpunkt seiner Gegner *Non digne Graeca in Latinum transfero* und vertheidigt sich dagegen. Am Schluß p. 543 *Illud quoque in praefatione commoneo, ut sciatis Origenem tria volumina in hanc epistolam conscripsisse, quem et nos ex parte sequuti sumus.* Daneben hat er aus anderen Griechen nur Weniges geschöpft und auch nur einiges Eigene dazu gethan.

2) Die zahlreichen und umfangreichen Stücke aus des Origenes Commentar zum Epheserbrief, welche Cramer, Catenae gr. patr. in N. T. VI, 96ff. bietet, lassen sich fast sämtlich bei Hieron. nachweisen. Die sachlichen Veränderungen, welche Hieron. damit vornahm, würden noch unerheblicher erscheinen, wenn die Catene nicht vielfach die Excerpte gekürzt hätte. Nur selten hat Hieron. wie in den beiden ersten hier zu nennenden Fällen sich einigermaßen auswählend und kritisirend zu seiner Vorlage verhalten: Cf. Cr. (= Cramer) 101,4—24 = Hi. (Vallarsi VII) 543f.; Cr. 104, 5 = Hi. 545a; Cr. 106, 27—107, 20 = Hi. 549e—551a; Cr. 107, 27 = Hi. 551b; Cr. 109, 21—28 = Hi. 552; Cr. 119, 10—120, 21 = Hi. 559f. (Hi. 560c beweist seine Selbständigkeit, indem er ein *οἶμαι* des Origenes Cr. 120, 17 durch ein arrogantes *ego aestimo* übersetzt); Cr. 129, 23—130, 21 = Hi. 562f.; Cr. 131, 1—25 = Hi. 563f.; Cr. 132, 1—133, 8 = Hi. 564ff.; Cr. 134, 31—137, 21 = Hi. 570c—573c; Cr. 151, 9 = Hi. 583e; Cr. 153, 20—154, 8 = Hi. 585f. cf. schon Tischendorf Ed. VIII zu Eph. 3, 1; Cr. 157, 11—20 = Hi. 595f.; Cr. 158, 8—31 = Hi. 597f.; Cr. 160, 10—17 = Hi. 598f.; Cr. 165, 24—28 = Hi. 608; Cr. 169, 27—170, 8 = Hi. 610f.; Cr. 170, 11—14 = Hi. 610d; C. 171, 6—8 = Hi. 615d; Cr. 171, 21—173, 3 = Hi. 616d—618b; Cr. 175, 3 = Hi. 621a; Cr. 176, 10 = Hi. 622a; Cr. 180, 9 = Hi. 622e; Cr. 180, 24—181, 7 = Hi. 624f.; Cr. 181, 27—182, 9 = Hi. 627f; Cr. 182, 11—19 (folgt ein Zusatz aus Athanasius) = Hi. 628; Cr. 182, 23—31 = Hi. 629; Cr. 184, 30—33 = Hi. 632; Cr. 185, 3—22 = Hi. 632f.; Cr. 186, 22—187, 3 = Hi. 635; Cr. 187, 22—33 = Hi. 636f.; Cr. 188, 10—34 = Hi. 637f.; Cr. 190, 31—191, 7 = Hi. 641f.; Cr. 193, 21—30 = Hi. 644; Cr. 193, 32—195, 30 = Hi. 644—647 (hier wird unter anderem Marcion bestritten, aber den Namen hat erst Hi. hinzugethan): Cr. 197, 3—18 = Hi. 647f.; Cr. 198, 3—15 = Hi. 649; Cr. 201, 6—13 = Hi. 652; Cr. 206, 14—23 = Hi. 659; Cr. 208, 25—210, 14 = Hil. 662f.; Cr. 213, 21—24 = Hi. 668; Cr. 214, 24—215, 22 = Hi. 669; 215, 27—218, 21 = Hi. 671—678; Cr. 218, 33—219, 17 = Hi. 679; Cr. 222, 5—20 = Hi. 681; Cr. 223, 9—20 = Hi. 681f.; Cr. 224, 17—31 = Hi. 683f. Der Commentar des Origenes, der des Hieronymus und die Cramer'sche Catene behandeln den Epheserbrief in

Hieronymus gerade auch die Mittheilungen über den Text und die Auslegung des Mrc. dem damit wohl vertrauten Origenes verdanke. Es läßt sich dies an einer Stelle wirklich nachweisen, von welcher freilich erst noch zu zeigen ist, daß sie sich auf Marcioniten beziehe. Zu Eph. 3, 5 schreibt Hieronymus (Vall. VII, 592): *Qui volunt prophetas non intellexisse quod dixerint, et* (al. *sed*) *quasi in ecstasi loquutos, cum praesenti testimonio illud quoque quod ad Romanos in plerisque codicibus invenitur, ad confirmationem sui dogmatis trahunt legentes: „Ei autem qui potest vos roborare iuxta evangelium meum et praedicationem Jesu Christi secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti, manifestati autem nunc per scripturas propheticas et adventum domini nostri Jesu Christi" et reliqua. Quibus breviter respondendum est, temporibus praeteritis tacitum Christi fuisse mysterium non apud eos, qui illud futurum pollicebantur, sed apud universas gentes, quibus postea manifestatum est. Et pariter annotandum, quod sacramentum fidei nostrae nisi per scripturas propheticas et adventum Christi non valeat revelari. Sciant igitur, qui prophetas non intelligunt nec scire desiderant, asserentes se tantum evangelio esse contentos, Christi nescire mysterium, quod temporibus aeternis gentibus cunctis fuerit ignoratum.* Daß hier offenbar eine längere Erörterung des Origenes reproducirt sei, haben bereits Westcott-Hort in der Appendix p. 113 zu Rom. 14, 23 bemerkt. Ich erlaube mir die Gründe beizubringen, welche außer dem schon ausgesprochenen allgemeinen Vorurtheil dafür sprechen. Wie hier Rom. 16, 25f. mit Eph. 3, 5 verbunden ist, so verbindet Origenes zweimal (in Joh. tom. XIII, 17 u. 46 vol. IV, 226. 257) dieselben beiden Stellen mit einander. Er wird es auch in seinem Commentar zum Epheserbrief gethan haben. Wichtiger ist, daß hier bei Hier. ein Text von Rom. 16, 26 ohne jede rechtfertigende

drei Büchern (volumina, libri, τόμοι). Die Abtheilung des Stoffs bei Origenes kennen wir nicht mehr; aber zufällig wird es nicht sein, daß bei Hi. 635 und Cr. 186 das 3. Buch mit Eph. 4, 31 beginnt und auch die Grenze des 2. Buchs bei beiden ziemlich nahe zusammentrifft, bei Hi. 585 Eph. 3, 1 bei Cr. 143 Eph. 2, 11. — Besäßen wir von des Origenes Auslegung des Galaterbriefs ähnlich große Stücke wie von derjenigen des Epheserbriefs, so würden wir sicherlich einen ebenso vollständigen Beweis für die Abhängigkeit des Hi. von ihm führen können. Vgl. jedoch die drei von Pamphilus in der Apologie aufbewahrten Bruchstücke zu Gal. 1, 1. 11 u. 4, 4 (Delarue IV, 690f.) mit Hi. p. 375. 385f. 448f. Über die letzte Stelle sogleich Genaueres.

Bemerkung citirt wird[1], welcher im übrigen unerhört ist, und dagegen von Origenes fünfmal ebenso geboten wird, nämlich mit dem Zusatz *καὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* hinter *διά τε γραφῶν προφητικῶν*[2]. Den ganzen unzerreißbaren Abschnitt dürfen wir demnach als ein Fragment des Origenes ansehen. Zur Charakteristik der bestrittenen Gegner dient 1) daß sie den atl. Propheten zwar eine ekstatische Inspiration zuschreiben, aber ein Verständnis ihrer eigenen Weissagungen absprechen, und daß sie 2) sich gegen das Verständnis der prophetischen Schriften gleichgültig zeigen, indem sie erklären, am Ev. eine vollkommen genügende Offenbarung zu haben. Wen anders kann Origenes dabei im Auge haben, als Marcioniten? Gerade Origenes bezeugt, daß die Marcioniten eine wirkliche Inspiration, einen Enthusiasmus der Propheten annehmen, selbstverständlich aber als eine Wirkung des Demiurgen denken[3]. Ihre Abneigung gegen die Prophetie als solche, insbesondere gegen die ekstatische ist auch sonst bezeugt[4]. Eben dieser Gegensatz fehlt doch meines Wissens der sonst vergleichbaren Stellung der Valentinianer zum AT. Auch haben diese nie auf positive Verwerthung des AT's und exegetische Bemühung in Bezug auf dasselbe verzichtet[5]. Daß Marcioniten gemeint seien, ist auch nicht ausgeschlossen durch ihre Berufung auf die Stelle Rom. 16, 25f., welche Marcion nicht aufgenommen hatte. Es ist dies eben einer der Fälle, wo Marcioniten im Disput mit Orthodoxen neben gemeinsam anerkannten Sprüchen

1) Das *in plerisque codicibus* bezieht sich selbstverständlich nicht, wie es nach Tischendorf zu Rom. 16, 26 scheinen könnte, auf diese besondere Textgestalt, sondern auf das Vorhandensein der Stelle im Römerbrief überhaupt.

2) So außer an den oben citirten Stellen noch in Joh. tom. VI, 2 p. 105; c. Cels. III, 61 (vol. I) p. 488, und wenig abweichend c. Cels. II, 4 p. 389 (Dativ statt *διά* c. Gen.). Wenn im Commentar zu Rom. 16 (vol. IV, 637) der gewöhnliche Text sich findet, so wird das eine Änderung Rufins sein. Aber innerhalb der Auslegung zeigt sich auch dort eine Spur des eigentümlichen Textes des Origenes *nunc vero, id est in adventu Christi*.

3) Comm. in Exod. vol. II. 129: *διὰ Μωυσέως ἐνθουσιῶντος* ist vom marcionitischen Standpunkt aus geredet.

4) Tert. c. Marc. V, 8 p. 298; V, 15 p. 320.

5) Cf. Iren. IV, 35, 1—4 und Bd. I, 721f. 728 A. 2. Weniger die marcionitische, als die valentinianische Beurtheilung des AT's, wie sie auch im Briefe des Ptolemäus an Flora vorliegt, wird von Orig. de princ. IV, 8 p. 165 dargestellt. Im griech. Text fehlt der für Marcion charakteristische Gegensatz *δίκαιος — ἀγαθός*.

auch solche heranzogen, welche die Orthodoxen als beweisend anerkennen mußten (s. oben Bd. I, 617 f.). Und das ist nicht Vermuthung. Wer so wie die hier bekämpften Gegner urtheilt, daß die Propheten keine Erkenntnis der Offenbarung gehabt haben, und daß darum eine Beschäftigung mit ihren Schriften neben dem Ev. überflüssig sei, kann nicht gleichzeitig einen Spruch anführen und als für sich selbst verbindlich ansehen, welcher besagt, daß das Geheimnis des Heils sowohl durch die prophetischen Schriften als durch die Erscheinung Christi enthüllt worden sei. Es reden also hier Häretiker, welche ihrerseits Rom. 16, 25f. nicht als Apostelwort anerkennen, aber den orthodoxen Gegnern neben Eph. 3, 5 auch dies Wort als ein für sie verbindliches aufrücken. Da wir nun gerade durch Origenes erfahren, daß eben Mrc. Rom. 16, 25—27 vollständig ausgemerzt hat (Delarue IV, 687), dies aber von anderen Häretikern nicht wissen, so ist vollends sicher, daß an unserer Stelle Hieronymus oder vielmehr Origenes gegen Marcioniten streitet. Ihnen gegenüber konnte Origenes in der vorhin nach Hieronymus reproducirten Polemik mit Recht hervorheben, daß die von ihnen, wenn auch nur vorübergehend und im Streit angeführte Stelle gerade ein starkes Zeugnis für den Offenbarungscharakter der prophetischen Schriften und gegen ihre Verachtung derselben enthalte. Von da aus erhält auch die Bemerkung erst ihr rechtes Licht, daß diese Stelle in den meisten Hss. des Römerbriefs stehe. Nach dem Schluß seines Commentars zum Römerbrief kennt Origenes unter den kirchlichen Hss. in Bezug auf diesen Passus nur den Unterschied, daß derselbe in einigen hinter c. 14, in anderen am Schluß des ganzen Briefes stehe. Völlige Abwesenheit desselben kennt er nur als eine Eigentümlichkeit des marcionitischen Textes. Wenn er also an unsrer Stelle von *plerique codices* spricht, in welchen diese Verse, gleichviel an welcher Stelle des Römerbriefs enthalten sind, so sind das die kirchlichen Hss. überhaupt, und den unausgesprochenen Gegensatz bilden die marcionitischen. So zu reden wäre aber doch abgeschmackt, wenn nicht eben dieser Gegensatz im Zusammenhang obwaltete; wenn dem Origenes hier nicht eine, wahrscheinlich schriftliche, Äußerung von Marcioniten vorgelegen hätte, etwa des Wortlauts: „Auch was nach eueren kirchlichen Hss. Paulus an die Römer schreibt, beweist ebenso wie Eph. 3, 5, daß die Heilserkenntnis vor Christus und vor dem Evangelium allen Menschen also auch den Propheten ein verschlossenes Geheimnis war". Die Widerlegung war leicht und das Citat unvorsichtig gewählt, aber diesen Fehler können ebensogut Marcioniten als andere Ketzer gemacht

haben. Gemacht worden ist er: das beweist die Widerlegung des Origenes.

Auch in der gleich folgenden Besprechung der inhaltlich verwandten Stelle Eph. 3, 8f. p. 593 bestreitet Hieronymus in erster Linie den Mrc., wenn er auch den Valentinus und alle ähnlichen Häresien mit ihm zusammenfaßt. Dies wird ebenso wie die Bemerkung zu Eph. 5, 31[1] auf Origenes zurückgehen. Dasselbe gilt von den antimarcionitischen Sätzen zu Gal. 1, 1; 3, 1; 3, 13; 4, 24; 5, 10; 5, 12; 6, 6 p. 375. 418. 434. 473 (wo natürlich das *et Manichaeus* eine Zuthat des Hieronymus ist). 490. 493. 523. Die Herkunft der Bemerkung[2] zu Gal. 3, 13 aus griechischer Quelle zeigt auch das Zusammentreffen mit Epiphanius[3]. Auf Origenes geht trotz des groben Fehlers, der darin steckt, auch die Bemerkung des Hieronymus zu Gal. 4, 4 p. 448 zurück: *Diligenter adtendite, quod non dixerit „factum per mulierem“, quod Marcion et ceterae haereses volunt, qui putativam Christi carnem simulant, sed „ex muliere“, ut non per illam, sed ex illa natus esse credatur.* Daß Mrc. auch mit einem *natus per mulierem* sich nicht vertragen und Gal. 4, 4 nicht in seinem Texte dulden konnte, liegt auf der Hand. Es muß eine Verwechselung mit Valentin vorliegen (Iren. I, 7, 2; Tert. de carne Christi 20). Am Schluß einer langen Erörterung gegen diejenigen, welche Christo eine von der unsrigen wesentlich verschiedene Leiblichkeit und zwar entweder eine *spiritalis natura* oder ein *corpus animale (σῶμα ψυχικόν)* zuschreiben, bemerkt Origenes im Commentar zum Galaterbief[4]: *Sic ergo sanum est sensum scripturae recipere, nec oportet inclinare aurem his, qui*

1) p. 660 *Interrogemus Marcionem, qua consequentia locum istum, qui de veteri usurpatus est instrumento, in Christum et in ecclesiam interpretari queat, quum iuxta illum scriptura vetus omnino non pertineat ad Christum.*

2) p. 434 *Subrepit in hoc loco Marcion de potestate creatoris, quem sanguinarium crudelem infamat et vindicem* (al. *indicem*), *asserens nos redemtos esse per Christum, qui alterius boni dei filius sit. Qui si intelligeret, quo differunt „emere“ et „redimere“ (quia qui emit, alienum emit, qui autem redimit, id emit proprie, quod suum fuit et suum esse desiit), nunquam scripturarum verba simplicia in calumniam sui dogmatis detorqueret.*

3) Haer. 42, 8 besonders p. 309 A *οὕτω καὶ τὸ „ἐξηγόρασεν“ καὶ οὐκ εἶπεν „ἠγόρασεν“. οὐδὲ γὰρ εἰς ἀλλότριον ἦλθεν ἁρπάσαι ἢ ἀγοράσαι κτλ.* Dies wird dann sehr breit getreten.

4) Von Pamphilus in der Apologie für Origenes aufbewahrt Delarue IV, 691.

dicunt, per Mariam et non ex Maria eum natum; quod apostolus praesciens ita praedixit „Cum autem venit plenitudo temporum, misit deus filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret". Vides, quia non dixit „factum per mulierem", sed „factum ex muliere". Diese Bemerkung hat Hieronymus vermöge seiner gewöhnlichen Flüchtigkeit und seiner Unkenntnis der häretischen Lehren des 2. Jahrhunderts hauptsächlich auf Mrc. bezogen und sogar den Schein erweckt, als ob Mrc. Gal. 4, 4 γενόμενον διὰ γυναικός geschrieben habe.

4. „Adversarius legis et prophetarum" nennt Augustin den unbekannten Verfasser einer Schrift, deren Widerlegung in 2 Büchern er i. J. 420 schrieb. In einem Buchladen an der „platea maritima" zu Karthago lag die Schrift zum Verkauf aus und wurde ebendort unter großem Zulauf öffentlich vorgelesen. Eifrige Christen, die an dem Aufsehen erregenden Inhalt Anstoß nahmen, kauften den Codex und schickten ihn an Augustin mit der Bitte um eine Widerlegungsschrift[1]. Die Bd. I, 614 ausgesprochene Behauptung, daß die marcionitischen Gemeinden überall und stets an ihrem Kanon und Text festhielten, wäre unrichtig, und wir hätten hier den handgreiflichsten Beweis für das Gegentheil, wenn der Verfasser ein Marcionit gewesen wäre. Der Name des Verfassers war in dem Codex nicht zu lesen und zu einer Partei mit bestimmtem Namen hatte er sich nicht bekannt, vielmehr mit Nachdruck den Christennamen für sich in Anspruch genommen[2]. Über den Namen eines Mannes, von welchem er gelernt zu haben bekannte, wird nachher eine Bemerkung gestattet sein. Auch die Entstehungszeit der Schrift ist vorläufig gänzlich unbekannt. Was in Karthago eine Neuigkeit war, kann 100 oder 200 Jahre vorher anderwärts geschrieben worden sein. Man weiß, daß der Ausschuß der römischen Buchläden in die Provinzen wanderte. Augustin, dem hierüber ein Urtheil zusteht, erkannte sofort, daß der Gegner kein Manichäer sei, und vermuthete, er möge der marcionitischen oder einer verwandten Sekte angehören[3]. In der That,

1) Contra advers. legis et proph. (ed. Bassan. tom. X, 659) I, 1 cf. retract. II, 58. Auf die Aufregung, welche das Buch in Karthago hervorrief, wird auch I, 16 Rücksicht genommen. Mit römischen und arabischen Ziffern bezeichne ich von hier an die beiden Bücher und Paragraphen (nicht Kapitel) der Widerlegungsschrift.

2) I, 1. 27. 36; II, 17. Das thaten auch die Manichäer im Abendland wie Faustus, welche die Katholiken „Semichristiani" nannten Aug. c. Faust. I, 2.

3) I, 1. 5; II, 39 cf. retract. II, 58.

wenn man die Gründe und Beispiele durchmustert, durch welche dieser Gegner des AT's zu beweisen versucht, daß der Gott des AT's nicht der durch Christus offenbar gewordene Gott sei, so möchte man meinen, Augustin habe eine neue Auflage von Marcions Antithesen zu widerlegen gehabt. Das paränetische Schlußkapitel der Schrift unter dem Titel „Unterscheidung der Geister der Bosheit und der Güte" hätte, soweit Augustin es uns mittheilt[1], Mrc. oder, was den Titel anlangt, noch besser ein Marcionit wie jener Marcus des Dialogs schreiben können. Ein beträchtlicher Theil der Schrift war der Gegenüberstellung des gütigen, barmherzigen Gottes des NT's und des strengen, zornigen, blutdürstigen Gottes des AT's gewidmet, und zwar so, daß den Aussagen des AT's gegentheilige des NT's gegenübergestellt wurden[2]. Die beiden klassischen Citate vom guten und bösen Baum und von dem Gott, welcher selbst bekennt, daß er Böses schaffe, nehmen hier die gleiche Stelle ein wie bei Mrc.[3]. Es wird hier ebenso wie bei Mrc. und den echten Marcioniten von der Reue, von der Vergeßlichkeit, von der im Fragen sich kundgebenden Unwissenheit des jüdischen Gottes und von der Verhärtung Pharaos gehandelt[4]. Der Gott dieses Aeons in 2 Kor. 4, 4 ist der Gott des AT's (II, 28). Augustin verficht alle dem gegenüber selbstverständlich ebenso wie die alten Gegner Mrc.'s die Einheit des Gottes beider Testamente und die Vereinigung von Güte und richterlicher Gerechtigkeit und Strenge in demselben[5]. Aber es begegnen uns auch einzelne Argumente

1) II, 34 findet sich eine Übersicht der behandelten Themata nach der Reihenfolge in der gegnerischen Schrift. Darauf II, 35 *Post haec ergo omnia titulum posuit ita se habentem „discretio spirituum malignitatis et bonitatis". Et coepit contrariis inter se brevibus crebrisque sententiis laudare Christum et accusare legis deum hoc modo, velut eum ad quem scribebat exhortans: „Quare igitur, frater, inquit, recedentes ab iniquitate praeteriti erroris, intendamus Christum verum ac summum deum, non huius saeculi principem et mundi factorem, in quo nos peregrinari saepissime declaratum est. Intendamus, inquam, illum pium ac mitem, qui nos suae cognationis ostendens mundi lumen vocavit, non illum qui secundum scripturas Judaicas terrenum nobis initium assignans in terra nobis finem indixit. Intendamus illum, qui nos fratres appellans vigilare ac divina sapere persuasit, non illum qui nec dignoscentiae quidem sensum habere permisit". At hoc modo cetera multa contexuit.*

2) Besonders nach I, 27—38. II, 37.

3) I, 47. 49 (Mt. 7, 17); I, 48. 49 (Jes. 45, 7).

4) I, 21. 27. 40—42; II, 34.

5) I, 29; II, 36 ff. und die Schlußsätze der Paragraphen I, 27. 31. 34. 35. 36.

genau so, wie bei den alten Bestreitern Mrc.'s. Gegenüber der erwähnten Deutung von 2 Kor. 4, 4 schwankt Augustin wie Tertullian zwischen den beiden Abhülfen, entweder den Teufel darunter zu verstehen oder, was ihm noch besser zu gefallen scheint, zu der verzweifelten Wortabtheilung zu greifen, welche Irenäus vertreten, aber nicht erfunden hatte[1]. Wie er hierin mit dem Dialog des Adamantius zusammentrifft, so anderwärts mit demselben in der Verwerthung von Jo. 11, 34 gegenüber dem aus den Fragen Gottes entnommenen Beweis für sein Nichtwissen[2]. Wenn es hiernach den Anschein gewinnt, als ob wir es mit einem späten Nachspiel der kirchlichen Bestreitung des Marcionitismus zu thun haben, so ist doch das Ev. und der Apostolus, aus welchem dieser Adversarius argumentirt, nicht Marcions NT, sondern das kirchliche Ev. Er citirt ohne allen Rückhalt die Pastoralbriefe und das 4. Ev.[3], sowie die von Mrc. ausgeschiedenen Theile des Ev. und des Paulus. Er greift sogar hinüber zu den Apostelgeschichten des Leucius und zu einem sonst unbekannten apokryphen Ev.[4] Seine Schriftcitate sind zum Theil recht eigentümlich, aber eine Verwandtschaft mit Mrc.'s Text läßt sich nirgends nachweisen[5]. Daraus folgt aber, daß er nicht ein dem kirchlichen Kanon

---

1) II, 28 cf. Iren. III, 7, 1; Tert. c. Marc. V, 11; Dial. c. Marc. (Delarue 832; Caspari, anecd. I, 65); Ztschr. f. KG. IX, 231. Zu beachten ist auch, daß der Adversarius (II, 39) den Judengott für den Antichristen in 2 Thess. 2, 4 hielt cf. Tert. c. Marc. V, 16 und Bd. I, 589 A. 1.

2) I, 43 cf. Dial. I (Delarue I, 815).

3) II, 1 citirt er 1 Tim. 4, 7 und 1, 7; II, 13: Tit. 1, 12; II, 10. 16—19 verschiedene johanneische Stellen. Seine Ausdrucksweise scheint übrigens die altertümliche gewesen zu sein: I, 1 *et ex evangelio et ex apostolo ponit aliqua testimonia.*

4) I, 39 *Sane de apocryphis iste posuit testimonium, quae sub nominibus apostolorum Andreae Johannisque conscripta sunt.* II, 14 *Sed „apostolis", inquit, „dominus noster interrogantibus, de Judaeorum prophetis quid sentiri deberet, qui de adventu eius aliquid cecinisse in praeteritum putabantur, commotus talia eos etiam nunc sentire, respondit: „dimisistis vivum qui ante vos est et de mortuis fabulamini".* Augustin fügt hinzu *Quid mirum (quando quidem hoc testimonium de scripturis nescio quibus apocryphis protulit), si de prophetis dei talia confinxerunt haeretici, qui easdem litteras non accipiunt.*

5) I, 38 stellt Augustin dem Citat des Adversarius aus 1 Kor. 10, 18—20a seinen Text als den richtigeren gegenüber. Das Zusammentreffen jenes Citats mit Vulg. (*edunt hostias* statt *de sacrificiis manducant* Aug., *manducant sacrificia* cod. D) gibt keinen chronologischen Anhalt, da auch Ambrosiaster u. A. ebenso lesen. Der Advers. läßt das Satzglied *ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστιν* weg, welches Marcion (s. unten z. d. St.) beibehalten hatte,

und Text assimilirtes, marcionitisches NT gehabt, sondern das kirchliche mit ziemlicher Freiheit gehandhabt hat. Einer marcionitischen Gemeinde hat er nicht angehört. Neben dem, was auf einen, wer weiß wie vermittelten, Zusammenhang mit dem Marcionitismus hinweist, ist auch das diesem Fremdartige nicht zu übersehen. In der Kritik der Schöpfungsgeschichte (I, 2—17) operirt er hauptsächlich mit metaphysischen, physikalischen und logischen Gründen. Er stützte sich nicht auf einen von kirchlichen Interpolationen gereinigten Apostel-text, sondern half sich über die Anstöße theils durch kühnste Exegese, theils durch die Annahme hinweg, daß Paulus nach den 1 Kor. 9, 20—22 entwickelten Grundsätzen abwechselnd von nicht weniger als 5 verschiedenen Standpunkten oder aus 5 verschiedenen Rollen rede[1]. Diese Unterscheidung wollte er von einem gewissen Fabricius in Rom gelernt haben, den er auch sonst als seinen Lehrer rühmte. Daß Augustin den ihm unbekannten Namen so in jenem Codex gelesen hat, beweist sein Spielen mit demselben. Er kommt nicht auf den Gedanken, daß ein Schreibfehler vorliegen könnte[2]. Und doch liegt es sehr nahe anzunehmen, daß statt *Fabricius* ursprünglich der von Augustin selbst in diesem Zusammenhang erwähnte Name *Patricius*[3] geschrieben war. Nur zwei Buchstaben sind verschieden. Patricius war ein Römer, wie der angebliche Fabricius, und er hatte eine ähnliche Lehre vorgetragen, wie der Schüler des angeblichen Fabricius[4].

---

und das folgende von Marcion getilgte Satzglied gibt er. Beide stimmen nur in der Beziehung des Spruchs auch auf die jüdischen Opfer überein. Dies drückt der Advers. in v. 20 aus durch den Text *qui sacrificant* (alle, die überhaupt opfern), *daemonibus sacrificant*. Der Judengott ist ihm ein Dämon und von allen der schlimmste I, 37; II, 4. — Er citirt II, 10 Jo. 1, 17 *lex per Moysen data est, veritus autem a Christo Jesu est;* II, 16 Jo. 10, 8 ohne *ante me*.

1) II, 3. 32. Zu den 4 Klassen in 1 Kor. 9, 20—22 (Juden, Gesetzliche, Ungesetzliche, Schwache) kamen als fünfte die *perfecti* aus 1 Kor. 2, 6.

2) II, 3 *Hanc videlicet ei erroris machinationem nescio quis Fabricius fabricavit, quem velut magistrum veritatis Romae se invenisse gloriatur.* II, 40 *vel ipse, vel Fabricius nescio quis, cuius se gloriatur esse discipulum.*

3) II, 39 *Fuerunt etiam a quodam Patricio, nonnulli Patricini* (edd. *Patriciani*), *vel sunt, similiter adversantes divinis veteribus libris.*

4) Die älteste und wichtigste Nachricht ist die des Ambrosiaster zu 1 Tim. 4, 1 ff. (Ambrosii opp. ed. Paris. 1690, vol. II append. p. 296) *quae* (doctrina) *nunc in Marcionitis, quamvis paene defecerint, Patricianis aut maxime in Manichaeis denotatur. Hi enim et Christum natum negant et nuptias prohibent et abstinendum a cibis tradunt.* Philaster, haer. 62

Ein Zusammenhang des anonymen Adversarius mit jenem Patricius und zugleich mit dem Manichäismus ergibt sich auch noch aus Folgendem. In jenem Codex, welcher der Bestreitung Augustins zu Grunde lag, fand sich hinter dem Traktat des Adversarius der Anfang eines anderen Traktats, worin davon gehandelt wurde: *quod caro alium haberet fabricatorem, non deum* (II, 41), was nach Philaster eine Lehre auch des Patricius war. Der Andere war nach diesem der Teufel. Augustin wußte anfangs nicht, wen er für den Verfasser dieses Fragmentes halten sollte. Nachdem er aber dieses Bekenntnis niedergeschrieben, bemerkte er nachträglich noch, der unvollständige Traktat habe den berühmten Manichäer Adimantus zum Verfasser, gegen welchen Augustin früher geschrieben hatte. Der Verfasser des mit der Schrift des Adimantus in demselben Codex vereinigten Traktats ist darum doch nicht für einen Manichäer anzusehen. Nur einer verwandten Richtung hat er angehört. Marcionitische Traditionen sind bis zu ihm gedrungen, aber für die Beschaffenheit einer marcionitischen Bibel des 3. oder 4. Jahrhunderts ist er kein Zeuge.

5. Unsichere und falsche Nachrichten. Dahin rechne ich die Angabe des Presbyters Timotheus von Konstantinopel (saec. 6), daß die Partei der Artotyriten das AT verwerfe, während sie das Lucasev. anerkenne[1]. Hiermit übereinstimmend behauptet derselbe, daß sie von der marcionitischen Sekte abstammen. Beides hat Timo-

Patriciani a Patricio quodam, qui fuit Romae, dicti sunt. Nach der Anordnung von haer. 61—64 scheint Philaster ihn dem 3. Jahrh. zuzuweisen. Praedestinatus c. 61 läßt die Partei in Numidien und Mauretanien ihren Anfang nehmen, wenig wahrscheinlich, da Augustin so gut wie nichts von ihr weiß und auch in seinem Büchlein über die Häresien c. 61 nur den Philaster excerpirt.

1) In dem Buch de receptione haereticorum (Cotelier, Eccl. gr. monum. III, 378) gibt er unter dem Titel *Μαρκιωνισταὶ ἤγουν Ἀρτοτυρῖται* zuerst eine Beschreibung der Lehre Marcions; sodann *οἱ οὖν Ἀρτοτυρῖται ἐκ τῆς αἱρέσεως τούτου τοῦ Μαρκίωνος κατάγονται, παραμείβουσι δὲ τὴν κλῆσιν προσθήκαις ἐπινοιῶν. γάλακτι γὰρ φυρῶντες ζύμην τοῖς οἰκείοις μύσταις ὀρέγουσιν. οὗτοι νόμον καὶ προφήτας καὶ πατριάρχας ἀποβάλλονται, δοκήσει μᾶλλον τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον προσιέμενοι. τὴν δὲ ἀνάστασιν τῶν σωμάτων γελῶσιν ὡς ἄτοπον. καὶ αὐτὸς ὁ Μαρκίων ὕδωρ ἐν τοῖς μυστηρίοις προσφέρει. ἐξ αὐτοῦ λοιπὸν παρέλαβον καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* Timotheus unterscheidet also die Bräuche Mrc.'s und der Marcioniten von denjenigen der Artotyriten. Die Bemerkung über den Gebrauch des Lc. bei Letzteren ist schon deshalb nicht eine bloße Folgerung aus dem marcionitischen Charakter der Artotyriten. Die häreseologische Tradition über Mrc. lautete auch anders: seine Bibel bestand aus einem arg verstümmelten Lc. und einem interpolirten Apostolos.

theus nicht aus den uns bekannten älteren häreseologischen Werken geschöpft. Die ältesten Nachrichten über diese Partei finden wir bei Epiphanius, Philaster und Hieronymus. Die beiden letzteren nennen Galatien als ihren Wohnsitz[1]; und dies scheint für Epiphanius, der offenbar nichts Genaueres von ihnen weiß, nun Anlaß gewesen zu sein, sie in einen unsicheren und unklaren Zusammenhang mit einem übrigens auch nur in seiner Phantasie existirenden Zweig der montanistischen Partei, den Quintillianern oder auch Pepuzianern und Priscillianern, zu bringen[2]. Es hat das ebensowenig geschichtliche Bedeutung, als daß Epiphanius die in denselben Gegenden wohnhaften Taskodrugiten oder Askodrugiten oder Passalorynchiten mit den Montanisten vermischt (haer. 48, 14). Man darf daher auch die Behauptung des Epiphanius, daß die Quintillianer (haer. 49, 2), wie die Montanisten überhaupt (haer. 48, 1) die beiden Testamente anerkennen und sich zur Todtenauferstehung bekennen, nicht auf die Artotyriten ausdehnen. Haben die Artotyriten, wie Philaster und Epiphanius wahrscheinlich unabhängig von einander versichern, ihren Namen daher, daß sie bei der Abendmahlsfeier Brod und Käse und nur diese Elemente anwandten, was dann Timotheus mit einer schwer zu erfindenden Bestimmtheit näher beschreibt, so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß sie den Genuß des Weines überhaupt und so auch im Kultus verabscheuten, wie andere asketisch gerichtete Parteien[3]. Epiphanius hätte also

1) Philaster, haer. 74; Hieron. comm. in Gal. lib. II praef. Vallarsi VII, 430. Obwohl Hieronymus schreibt *Scit mecum qui vidit Ancyram, metropolim Galatiae civitatem, quot nunc usque schismatibus dilacerata sit* etc., ist sehr fraglich, ob er die weiter folgenden Namen alle dort gehört, oder vielmehr aus dem damals 10 Jahr alten Werk des Epiphanius abgeschrieben hat.

2) Nach der Überschrift von haer. 49 waren die Artotyriten den Quintillianern nur irgendwie aggregirt (*οἷς συνάπτονται Ἀρτοτυρῖται*), nach § 1 in. 2 extr. scheint dies nur ein Nebenname der Quintillianer zu sein sogut wie Pepuzianer und Priscillianer. Cf. übrigens Hort im Dict. of christ. biogr. I. 175.

3) Daß gewisse Sekten beim Abendmahl Wasser statt des Weins gebrauchen, bezeugt schon Irenaeus V, 8, 2, deutlicher Clem. str. I, 96; daß die Enkratiten außer Ehe und Fleischgenuß auch den Wein verabscheuten Clem. paed. II, 33 in. cf. § 32; Hippol. refut. VIII, 20; Epiph. haer. 47, 2 (Schriftgründe gegen den Wein); 47, 3 (beim Abendmahl nur Wasser). Daher ihr Nebenname „Hydroparastatai“ Theodoret, haer. fab. I, 20; Timoth. l. l. p. 379 cf. Cod. Theodos. XVI, 5, 9. Philaster, welcher die Enkratiten unter dem Titel Aërianer abhandelt haer. 72, hat daneben noch einen besonderen Titel haer. 77 Aquarii. Wenn Iren. V, 1, 2 wahrscheinlich die

besser gethan, die Artotyriten mit den gleichfalls hauptsächlich in den inneren Provinzen Kleinasiens ansässigen Enkratiten zusammenzustellen[1]. Es ist nun keineswegs unwahrscheinlich, daß Ausläufer der marcionitischen Kirche im 4. Jahrhundert, welche den Draußenstehenden mehr wegen gewisser Eigentümlichkeiten ihres Kultus, als wegen ihrer dogmatischen Lehre oder ihrer Stellung zur Bibel auffällig waren und darnach benannt wurden, die dem Marcionitismus von Anfang an beiwohnende asketische Tendenz in dieser besonderen Richtung ausgebildet haben. Irenaeus bringt die Enkratiten, welche Ehe und Fleischgenuß verwerfen, in einen, wie es scheint, geschichtlich gemeinten Zusammenhang mit Marcion wie mit Saturnin[2]. Es wird wohl dahingestellt bleiben, ob daran etwas Wahres ist, und ob es noch im 6. Jahrhundert Enkratiten gegeben hat, deren Evangelium das von Mrc. redigirte Lucasev. war.

Die Paulicianer[3], welche von ihren Bestreitern gewöhnlich Manichäer genannt wurden, stammen nicht von Mani, sondern von

gnostisch angehauchten Ebjoniten im Sinne hat cf. Epiph. haer. 30, 16, so spricht das natürlich nicht dagegen, daß Marcioniten bei aller sonstigen Verschiedenheit von jenem Ebjonismus in der Vermeidung des Weins beim Abendmahl übereinstimmten. In den asketischen Forderungen und Folgerungen trafen die entgegengesetztesten Richtungen zusammen. Die Severianer, welche fanatische Gegner des Paulus waren (Eus. h. e. IV, 29), waren mindestens ebenso strenge Enkratiten, als irgend welche Marcioniten. Es fragt sich sogar, ob Epiph. haer. 42, 3 und Timotheus (s. S. 436 A. 1) nicht mit Recht dem Mrc. selbst die Anwendung von bloßem Wasser bei der Eucharistie nachsagen. Es wäre fast unbegreiflich, daß Tertullian c. Marc. I, 14 als die von dem Christus Mrc.'s zu Cultuszwecken verwendeten Materialien nur Wasser, Öl, Honig, Milch, Brod, nicht aber den Wein genannt hätte, wenn die Marcioniten zu seiner Zeit beim Abendmahl Wein gebraucht hätten. Hatte Mrc. die Sätze Lc. 22, 16—18 getilgt (s. unten zu d. St. und Bd. I, 699), so war von Weintrinken bei der Stiftung nichts gesagt. Der Kelch in Luc. 22, 20 konnte ebensogut Wasser enthalten haben.

1) So nach Eus. h. e. IV, 28, sofern Musanus, der sie um 180 bestritt, ein Kleinasiat gewesen zu sein scheint cf. Forsch. I, 287; sodann Epiph. haer. 47, 1 cf. 61, 1. 2; Philaster haer. 72; Macarius Magn. III, 43; Sozom. h. e. V, 11.

2) Iren. I, 28, 1 *οἱ καλούμενοι Ἐγκρατεῖς*.

3) Die Hauptquelle, des Petrus Siculus Geschichte der Manichäer oder Paulicianer hat zuerst M. Rader (Ingolstadt 1604) nach einer durch J. Sirmond aus einem Cod. Vatic. genommenen Abschrift herausgegeben, dessen Ausgabe Gieseler (Göttingen 1846) mit einigen Bemerkungen und neuer lat. Übersetzung wiederholte. Nach dem Vatic. 611, aus welchem

Marcion ab. Sie verdammten den Mani und verwarfen alle hl. Schriften der Manichäer[1]. Dagegen soll jener Armenier Constantin in Mananalis bei Samosata, welcher als Stifter der paulicianischen Partei zu betrachten ist, um 660, seine erste Anregung durch einen Diakonus empfangen haben, welcher aus Syrien, wo er sich in Kriegsgefangenschaft befunden, in seine westwärts gelegene Heimat zurückreisend bei Constantin gastliche Aufnahme fand und zum Dank dafür seinem Gastgeber zwei aus Syrien mitgebrachte Bücher, ein Evangelium und einen Apostolos schenkte. Diese beiden Bb. bilden die Grundlage der neuen Sekte. Nur diese beiden Bb. sollen in der Gemeinde und von den Gliedern der Gemeinde gelesen werden[2]. Es ist das zunächst im Gegensatz zum AT und zur sonstigen Kirchenliteratur und nach Meinung des Berichterstatters auch im Gegensatz zu den hl. Schriften

Sirmonds Abschrift geflossen war, hat A. Mai (Nova Patr. bibl. IV, 2, 1—79) den Text noch einmal correcter und vollständiger, nämlich mit Einschluß der Widerlegung der manichäischen Lehren, soweit dieselbe in jenem Vatic. enthalten ist, edirt. Ich citire nach den Seiten Mai's und setze in Klammern die Seitenzahlen der Rader'schen Ausgabe, welche auch Gieseler am Rande angemerkt hat. Neben Petrus Sic. haben die 4 Bb. des Photius gegen die „Manichäer“ (J. Chr. Wolf, Anecdota Graeca I. II) sehr wenig zu bedeuten. Daß Photius Einiges, was ihm eigentümlich ist, durch ehemalige Paulicianer in Erfahrung gebracht hat, wird man ihm glauben dürfen (lib. I, 1 p. 3). Daß er aber in allem wesentlichen von Petrus abhängt, wie Montfaucon, Mai u. A. urtheilten, und nicht umgekehrt, wie Gieseler annahm, Petrus den Photius ausgeschrieben hat, ist erstlich die natürliche Annahme, da Petrus im J. 868/869 monatelange bei den Paulicianern in Tibrike sich aufgehalten und viel mit ihnen disputirt hat M 4. 14. 47. 70 (R 2. 18. 72). Es läßt sich aber auch leicht aus der Vergleichung beider Schriften beweisen. Ich muß mich hier mit einem einzigen der vielen Beweisgründe begnügen. Wenn Petrus seine Mittheilungen aus den Briefen des Paulicianers Sergius nicht aus der Quelle geschöpft, sondern aus Photius abgeschrieben haben soll, woher hat er den Schlußsatz des großen Fragments M 42 (R. 64), welcher bei Photius I, 21 p. 115 fortgelassen ist?

1) M 7. 24. 29 (R 6. 34. 42).

2) M 28f. (R 40 cf. Photius 1, 3. 16 p. 9—11. 61f. 63f.) *ὁ δὲ αἰχμαλωτὸς ἐκ Συρίας βίβλους ἐπιφερόμενος δύο, μίαν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου καὶ ἑτέραν τὴν τοῦ ἀποστόλου, ταύτας δωρεῖται τῷ Κωνσταντίνῳ, ἀμειβόμενος αὐτῷ τὴν τῆς ξενοδοχίας ἀντάμειψιν. ὁ δὲ λαβὼν τὰς δύο βίβλους τοῦ τε εὐαγγελίου καὶ τοῦ ἀποστόλου .... μηχανᾶται ἐκ διαβολικῆς ἐνεργείας μὴ ἀναγινώσκεσθαι ἑτέραν βίβλον τὸ παράπαν πλὴν τοῦ εὐαγγελίου καὶ τοῦ ἀποστόλου.* — Von demselben *ἠδυνήθη ἐκ συνεργείας σατανικῆς τὰ τοῦ εὐαγγελίου καὶ τοῦ ἀποστόλου νοήματα ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ πρὸς τὸ οἰκεῖον διαστρέψαι βούλημα.* Cf. M 6 (R 7) von den Paulicianern seiner Zeit *πάντα τὰ τοῦ εὐαγγελίου καὶ τοῦ ἀποστόλου λόγια διαλέγονται.* Das Buch „des Apostels“, welches

der Manichäer gemeint[1]. Aber der beharrlich wiederkehrende Ausdruck lautet doch, zumal bei der ersten Einführung der beiden für die Bildung der Partei maßgebenden Bb. (M 28f.) und in der am meisten principiell gehaltenen Beschreibung der diesen Punkt betreffenden Grundsätze der Partei so bestimmt, daß auch die AG., die katholischen Briefe und die Apokalypse dadurch ausgeschlossen sind. Man meint das NT Marcions mit Händen zu greifen, dieselben beiden *βιβλία*, in welchen jenes dem Epiphanius vorgelegen hatte. Dazu kommt bestätigend hinzu, daß die Paulicianer mit gegensätzlichem Nachdruck den Paulus als den maßgebenden „Prediger des orthodoxen Glaubens" verherrlichten und dagegen den Apostel Petrus schmähten[2]. In die Zeitverhältnisse und die Sprache des Paulus kleideten sie sich und ihre Gedanken; nach den Schülern und Gehülfen des Paulus nannten sich die aufeinanderfolgenden Parteihäupter Silvanus, Titus, Timotheus, Epaphroditus, Tychicus, und bezeichneten die von ihnen gestifteten Ge-

Constantin von dem Diakonus erhalten, scheint nicht nur seines Inhalts wegen, sondern auch als greifbarer Gegenstand wie ein Heiligtum verehrt worden zu sein M 30 (R 44). Die Hauptsache wär freilich das fleißige Lesen dieser beiden Bücher. Männer und Weiber, Städter und Bauern und selbst barbarische Sklaven, die kaum griechisch reden gelernt hatten, „citirten das Ev. und den Apostel aus dem Kopf" (d. h. *ἐπὶ στόματος ἀπὸ στήθους φέρειν τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὸν ἀπόστολον* M 68) und wußten darüber zu disputiren.

1) M 9 (R 10) *τὰς δὲ περὶ αὐτῆς* (es handelt sich um Maria) *τῶν προφητῶν μαρτυρίας οὐ προσδέχονται ... φάσκουσι δὲ τοῖς τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου καὶ τοῦ ἀποστόλου λόγοις ἐξακολουθεῖν.* Derselbe Ausdruck wieder M 63. Cf. M 49 *ἡμεῖς ἐκ τοῦ εὐαγγελίου καὶ τοῦ ἀποστόλου παρελάβομεν νοεῖν τε καὶ λέγειν ἄλλον εἶναι θεόν κτλ.* — M 24 (R 34) *δογματίζουσι δὲ καὶ τοῦτο, μὴ ἐξεῖναι ἑτέρας βίβλους τὸ παράπαν ἀναγινώσκειν πλὴν μόνου τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῆς ἱερᾶς βίβλου τοῦ ἀποστόλου. ποιοῦσι δὲ τοῦτο διὰ τοιαύτας αἰτίας, ὅπως τῇ ἀπουσίᾳ τῶν Μανιχαϊκῶν βίβλων καὶ τῶν παρ' ἡμῖν ὄντων παλαιῶν βιβλίων* (AT), *τῇ ἐπισύχνῳ δὲ ἀναγνώσει τῶν εὐαγγελίων καὶ τῆς ἀποστολικῆς βίβλου εὐλογοφανεῖς ἀφορμὰς ἔχωσι κατηγορεῖν τῆς ἀληθείας καὶ ἐξαπατᾶν τοὺς ἀμαθεῖς καὶ ἰδιώτας, ὅτι ἀπὸ Χριστοῦ τὴν τοιαύτην κατεβδελυγμένην αἵρεσιν παρέλαβον καὶ ἐκ διδασκαλίας τοῦ κήρυκος τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, Παύλου τοῦ ἀποστόλου. ... Ταύτας γὰρ τὰς βίβλους μόνας ἀναγινώσκοντες τὴν ἑρμηνείαν πρὸς τὸ οἰκεῖον βούλημα διαστρέψαι δύνανται, τὰς δὲ λοιπὰς θείας γραφὰς οὐδαμῶς. ὅθεν τῆς μὲν παλαιᾶς τὰς βίβλους ἀποβάλλονται, ὡς ἔφην, διὰ τοὺς ἐλέγχους, τὰς δὲ τῶν θεοφόρων πατέρων ἡμῶν, ὅπως μὴ δι' αὐτῶν θριαμβευθῇ ἡ ἀρχὴ τῆς κακίας αὐτῶν.*

2) Nach Petrus Sic. M 14f. (R 18), dessen Scholiasten M 18 A. 2 und nach Photius I, 8 p. 24 s. darüber weiter unten.

meinden als Macedonier, Philipper, Epheser, Kolosser etc.[1]. Es kann auch wohl als sicher gelten, daß sie ihren Namen Paulicianer, den sie sich selbst nicht gaben, in Folge ihrer exclusiven Betonung der Auktorität des Apostels Paulus erhalten haben[2], und nicht etwa wegen eines angeblichen Vorläufers des Sektenstifters Constantin, eines historisch sehr verdächtigen Manichäers „Paulus von Samosata" oder wegen eines späteren, wenig hervorragenden Lehrers ihrer eigenen Partei.

1) So schon der Stifter Constantin M 30 (R 44), weiter ausgesponnen in den Briefen des Sergius M 40. 42f. (R 60. 64. 66).

2) Sie selbst nahmen für sich den Namen „Christen" und „katholische Kirche" in Anspruch, während sie die Katholiken „Römer" nannten Phot. I, 6. 18 p. 18. 81; M 34 (R 60). In Phot. III. 10; IV, 6 p. 42 f. 133 liegt auch keineswegs, daß sie ihren Namen auf den Apostel Paulus zurückführten, sondern nur, daß sie diesen Apostel neben dem im Ev. redenden Christus vor allem als ihren Meister priesen cf. vorhin S. 440 A. 2. Daß sie sich selbst Paulicianer genannt haben, folgt auch nicht aus dem, was Phot. I, 18 p. 75 sagt: ein nicht unbedeutender Theil der Partei leite ihren Namen lieber von einem gewissen Paulus, dem Vater des Gegnesius († c. 745), her, als von jenem älteren Paulus, dem Sohn der Kallinike, einem angeblichen Vorläufer des Sektenstifters Constantin. Letzteres war die Meinung des Petrus Sic. M 27. 28. 33 (B 36. 38. 40. 48), welche auch Photius I, 2 p. 5 wiederholt. Wenn die Paulicianer um den Sinn des Namens, welchen ihnen die Katholiken zu geben pflegten, befragt wurden, lehnten sie diese gewöhnliche Erklärung desselben ab; denn jener ältere Paulus sollte ein Manichäer gewesen sein und wurde von den Paulicianern ebenso wie Mani verdammt (M 7. 29. 30). Eher schien es ihnen zulässig, daß der jüngere, wirklich zu ihrer Partei gehörige Paulus den Namen hergegeben habe. Historisch ist auch diese Erklärung nicht: denn dieser jüngere Paulus bezeichnet nicht einmal eine Epoche in der Geschichte des Paulicianismus, geschweige den Ursprung desselben. Dagegen war es natürlich, daß die Katholiken sie wegen ihrer überschwänglichen Verehrung des Apostels Paulus — führt doch Phot. III. 10 p. 43 das Wort des Paulus aus 1 Kor. 1, 13 gegen sie an — Pauliner nannten. Die auffällige Endung wird sich daraus erklären, daß man — zuerst vielleicht in armenischer oder syrischer Sprache — im Gegensatz zu „Katholik—os" eine Form „Paulik—os" schuf (cf. *Σωκρατικός, Στωϊκός*), die dann später nach Analogie der meisten Parteinamen umgeformt wurde, so daß der Schein entsteht, als ob ein gewisser Paulikos der Stammvater der Partei sei. Die Bildung ist überladen, wie etwa *Παυλιανισταί*, was nach Analogie von *Ἰουλιανισταί* auf *Παυλιανός* zurückzugehen scheint, in der That aber auf Paulus zurückgeht s. Timoth. Constant. de recept. haeret. bei Cotelier, Eccl. gr. mon. III, 397. 408 cf. 409. 638. Sehr sonderbar war der Versuch, den unverständlich gewordenen Namen als aus *Παυλο—ιωάνναι* verderbt zu erklären, wie die Paulicianer nach den beiden Söhnen jener Kallinike, Paulus und Johannes ursprünglich geheißen haben sollten Phot. I, 2.

Nun beschreibt freilich Petrus Siculus, welcher sich lange genug bei den Paulicianern in Tibrike[1] in Armenien aufgehalten hatte, deren ntl. Kanon so, daß er sich von dem vollständigen Kanon der Katholiken nur durch Abwesenheit der Apokalypse und der beiden Petrusbriefe unterschieden hätte[2]. Diese Angabe steht aber erstens in unversöhnlichem Widerspruch mit den vorher nachgewiesenen Thatsachen und läßt sich mit denselben nicht durch die Annahme ausgleichen, daß zwar Constantinus und die älteren Paulicianer jenen engeren Kanon („das Ev. und den Apostolos“) gehabt, daß aber die Paulicianer des 9. Jahrhunderts sich ziemlich den ganzen kirchlichen Kanon angeeignet hätten; denn als beharrlichen, von der Stiftung der Partei bis in die Gegenwart hinein geltenden Grundsatz der Paulicianer gibt Petrus selbst jene Beschränkung auf den engeren Kanon an. Die gegentheilige Angabe des Petrus trägt aber auch zweitens einen Widerspruch in sich selbst. Die Ablehnung der beiden Petrusbriefe

1) So nennt es Petrus M 4. 46 (R 2. 72), dagegen Photius I, 26 p. 136 *Τεφρική*, heute Diwriki (Diwirigi) südöstlich von Siwas.

2) M 14 (R 18 cf. Phot. I, 8 p. 27) schreibt in der Aufzählung der 6 hauptsächlichen Irrlehren: *Πέμπτον τὸ μὴ ἀποδέχεσθαι αὐτοὺς τὴν οἱανοῦν βίβλον παλαιάν, πλάνους καὶ λῃστὰς τοὺς προφήτας ἀποκαλοῦντες, καθὼς ὕστερον ἐν ἰδίῳ χωρίῳ δηλωθήσεται τελειότερον· ἢ μόνον τὴν θείαν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου τετρακτὺν καὶ τὰς τοῦ ἁγίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου δεκατέσσαρας ἐπιστολὰς καὶ Ἰακώβου καθολικὴν καὶ τὰς Ἰωάννου τρεῖς καὶ τὴν τοῦ ἁγίου Ἰούδα καθολικὴν καὶ τὰς* (om R) *πράξεις τῶν ἀποστόλων, ὡς εἰσὶ παρ' ἡμῖν, ἀπαραλλάκτως ἐν λέξεσιν. ἔχουσι δὲ καὶ τοῦ διδασκάλου αὐτῶν Σεργίου ἐπιστολὰς θεοστυγεῖς … Τὰς γὰρ δύο καθολικὰς τοῦ μεγάλου καὶ ἀκραιφνοῦς θεμελίου τῆς ἐκκλησίας, τοῦ κλειδούχου τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας, Πέτρου τοῦ πρωταποστόλου οὐ δέχονται, ἀπεχθῶς πρὸς αὐτὸν διακείμενοι καὶ ὕβρεσι καὶ ὀνειδισμοῖς μυρίοις περιβάλλοντες, οὐκ οἶδ' ὅ,τι συνιδόντες, τάχα δέ, ὡς ἐγὼ ὑπολαμβάνω, ὅπερ αὐτοῖς καὶ πολλάκις κατὰ πρόσωπον εἶπον, διὰ τὸ προφητεῦσαι αὐτὸν τὸ μέλλον εἰς αὐτοὺς ἔσεσθαι κτλ.* (folgt Citat aus 2 Petri 3, 14—16; darauf noch) *οὗτός ἐστιν ὁ παρ' αὐτοῖς μὲν ψόγος τῷ ἀποστόλῳ προσφερόμενος, παρὰ δὲ τῇ ἀληθείᾳ ἐγκώμιον αὐτῷ ὑπάρχον πεπαρρησιασμένης προφητείας, πάσης ῥητορικῆς πλοκῆς ὑπεξῃρημένον.* Aus den letzten Worten ergibt sich, daß die Paulicianer hierin nicht eine sie betreffende und ihnen unbequeme Weissagung erblickten, sondern eine in ein heuchlerisches Lob gehüllte hämische Beschuldigung des Apostels d. h. des Paulus von Seiten des Petrus. Daraus folgerten sie aber nicht etwa die Unechtheit des 2. Petrusbr., sondern darauf gründeten sie unter anderem ihr Verdammungsurtheil über den Apostel Petrus. Ähnliche Dienste leistete ihnen die Verleugnung des Petrus während der Passion cf. Photius I, 8 p. 24: *ὅτι γέγονεν ἔξαρνος, φασί, τῆς εἰς τὸν διδάσκαλον καὶ Χριστὸν πίστεως.* Auch die weitere Ausführung des Photius gibt kein Recht, wie seit Gieseler üblich ist, an Gal. 2, 11—14 zu denken.

ist nämlich offenbar nicht, wie Petrus Siculus vermuthete, aus der Rücksicht auf 2 Petri 3, 14—16 zu erklären, worin zumal vermöge des folgenden V. 17 eine die Paulicianer treffende Weissagung enthalten wäre, sondern, wie unser Berichterstatter selbst daneben bezeugt und Photius bestätigt, aus einem principiellen Gegensatz und einer feindseligen Gesinnung gegen den Apostel Petrus überhaupt. Dann ist aber nicht zu begreifen, wie sie die AG. recipiren konnten, welche die Apostel Petrus und Paulus, die sie als unversöhnliche Gegner ansahen, in bester Eintracht mit einander verkehren läßt und beide gleich sehr verherrlicht. Principielle Gegner des Apostels Petrus konnten doch unmöglich AG. 1—12. 15 als hl. Schrift lesen. Drittens widerspricht dem Petrus Sic. sein Zeitgenosse Photius, und zwar hier auf Grund eigener Kunde. Zunächst zwar schreibt dieser seinem Gewährsmann Petrus nach, daß sie ebenso wie die Evv. und die paulinischen Briefe auch die übrigen Schriften, nämlich die AG. und die katholischen Briefe mit Ausnahme der petrinischen misdeuten. Aber nachträglich bemerkt er, daß nicht alle Paulicianer die AG. und die kath. Briefe zu den hl. Schriften rechnen (I, 8 p. 27 f.), und beiläufig später (II, 10 p. 187), daß die meisten Paulicianer die AG. nicht anerkennen. Hierin liegt wieder ein schlagender Beweis für die Abhängigkeit des Photius von Petrus Sic. Denn wer das weiß, was Photius an der letzteren Stelle bezeugt, kann aus eigenem Antrieb doch nicht schreiben, was er an der früheren Stelle sagt. Photius weiß, daß die Paulicianer weder AG. noch kath. Briefe anerkennen. Da er aber bei Petrus Sic., dem er unbedingt glaubt, das Gegentheil liest, so wiederholt er zunächst dessen Bericht und schränkt ihn dann, als ob er nicht ganz allgemein lautete, auf einen Theil der Partei und an der späteren Stelle auf eine Minorität unter den Paulicianern ein. Während also Petrus sich hier als der originale Berichterstatter gegenüber dem Photius erweist, wird er doch von diesem des Irrtums überführt. Dazu kommt aber noch ein vierter Beweisgrund, der zugleich positiv weiter führt. Jene verdächtige Beschreibung des paulicianischen Kanons ist in der Hs. des Petrus Siculus von einer kritischen Glosse begleitet, die nur von einem sehr sachkundigen Manne herrühren kann[1]. Der Scholiast läßt bescheidenerweise die Möglich-

1) M 14 (R 18) *Οὐκ οἶδα, εἰ* (R add. *οἱ*) *τότε ἐχρῶντο τῇ Ἰακώβου ἢ ἑτέρᾳ ἐπιστολῇ καὶ ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων· οἱ γὰρ νῦν μόνοις τοῖς δύο χρῶνται· εὐαγγελίοις καὶ μᾶλλον τῷ κατὰ Λουκᾶν καὶ ιε´* (R gegen die Hs. *καὶ ἐπὶ*) *τοῦ ἁγίου Παύλου ἐπιστολαῖς· ἔχουσι γὰρ καὶ πρὸς Λαοδικεῖς ἑτέραν ἐπιστολήν.* Mai, welcher ohne Interpunktion schreibt *τοῖς δύο χρῶνται*

keit offen, daß es zur Zeit des Petrus Sic. sich so mit dem Kanon der Paulicianer verhalten haben möge, wie Petrus berichtet, stellt dem aber eine ganz genaue und schlechthin unerfindliche Angabe über den Kanon der Paulicianer zu seiner, des Scholiasten Zeit gegenüber. Die Paulicianer seiner Zeit haben weder katholische Briefe noch Apostelgeschichte[1]. Ihr NT besteht nur aus zwei Büchern, nämlich aus einem Evangelienbuch und einer Sammlung paulinischer Briefe. Dies stimmt nun aber genau mit den geschichtlichen Nachrichten über die Anfänge des Paulicianismus überein. Wir erkennen jene zwei dem Constantin geschenkten Bücher wieder: das Ev. und den Apostolos. Und zwischen jenem Anfang und der wer weiß wie späten Zeit des Scholiasten steht außer dem mit Petrus Sic. gleich-

---

εὐαγγελίοις, übersetzt offenbar falsch *duobus tantummodo utuntur evangeliis*. Unnöthig ist aber auch Gieselers Conjectur *τοῖς δ'* (= *τέσσαρσι*) *χρῶνται εὐαγγελίοις*. Wenn *εὐαγγελίοις* außer der Zahl den Artikel hätte, würde ein solcher auch bei den 15 Briefen des Paulus nicht fehlen. Der Ausdruck ist ganz einfach: „die jetzigen Paulicianer gebrauchen nur die 2 (Bücher): 1) Evangelien, darunter besonders dasjenige des Lucas und 2) 15 Briefe des Paulus". Cf. die Betonung der zwei und nur zwei Bücher oben S. 439 A. 2; S. 440 A. 1. — Eine Bestätigung der Angabe des Scholiasten in Bezug auf den Laodicenerbrief liegt auch darin, daß man zu einer Zeit, da man unter „Manichäern" gewöhnlich die Paulicianer verstand, unter den erdichteten hl. Schriften der Manichäer auch den Laodicenerbrief als 15. Brief des Paulus nannte. Dies geschieht in einer Recension der Schrift des Timotheus de recipiendis haeret. (nach Jo. Meursii, Varia divina p. 117, einem mir nicht zur Verfügung stehenden Buch, von Fabric. cod. apocr. NTi I², 138f. excerpirt). In der gewiß reineren Gestalt des Buchs bei Cotelier, Eccl. gr. monum. III, 382 fehlt der ganze von Fabricius mitgetheilte Passus. Daher Fabricius p. 141 Note c mit Recht „Timotheus presbyter, sive qui eius librum interpolavit". Über die großen Differenzen der Hss. und Ausgaben cf. Cotelier l. l. p. 626. Ich weiß nicht, ob Jemand die Sache schon ordentlich untersucht hat.

1) Zu einer späteren Stelle (M 18, R 26, bei Gieseler unter den Corrigenda hinter p. 55), wo der Schriftsteller dem Mani vorgehalten hatte: „Warum ehrst du den Petrus, der die Tabitha auferweckt und die Saphira getödtet hat"? bemerkt derselbe Scholiast: *καὶ μὴν αὐτὸς ἐδίδαξας, ὡς ἀσπάζονται Πέτρον, τὰς δὲ Πράξεις οὐ δέχονται.* Dies war nur insofern unzutreffend, als dort nicht Petrus Sic. selbst über die Paulicianer redet, sondern die Polemik des Cyrillus von Jerusalem gegen die Manichäer reproducirt, allerdings in der irrigen Meinung, daß dieselbe im wesentlichen auch auf die Paulicianer passe. Ungenau ist dieses Scholion auch insofern, als Petrus nicht ausdrücklich erklärt hatte, daß die Paulicianer die AG. verwerfen. Nur sieht man wieder, daß dies dem Scholiasten vollkommen feststeht.

zeitigen Zeugnis des Photius als unzerreißbares Bindeglied der nach Petrus und Photius von den Tagen des Stifters Constantin bis zu ihrer Zeit geltende Grundsatz der Partei, nur diese 2 Bb. zu lesen. Der Scholiast war also nur viel zu bescheiden. Der paulicianische Kanon seiner Zeit war der ursprüngliche und seither nicht aufgegebene; jene Beschreibung des Petrus dagegen verdient keinerlei Glauben. Der Irrtum des Petrus erklärt sich, wenn die Paulicianer in Tibrike in den Disputationen mit ihm die Differenz ihres und des katholischen Kanons und Textes übrigens auf sich beruhen ließen und nur ihrer Feindschaft gegen den Apostel Petrus gelegentlich Ausdruck gaben und in solchem Zusammenhang über die Petrusbriefe ihr Verwerfungsurtheil aussprachen. Daraus entnahm Petrus irrigerweise, daß sie nur diese beiden Stücke des kirchlichen NT's verwarfen; über die Apokalypse konnte ein Byzantiner noch immer schweigend hinweggehen.

Der Scholiast bestätigt aber nicht nur die glaubwürdigeren Nachrichten über das NT der Paulicianer, sondern bestimmt sie auch in dankenswerthester Weise näher. Während man nämlich, wie schon bemerkt, auf den ersten Blick glaubt annehmen zu sollen, jene beiden von dem heimkehrenden Diakonus aus Syrien mitgebrachten Bücher seien nichts anderes als Marcions Ev. und Apostolicum selbst gewesen, verhält es sich vielmehr so, daß das paulicianische NT nur in gewissen Grundzügen mit demjenigen Mrc.'s übereinstimmte. Das Evangelienbuch enthielt nach dem Scholiasten mehrere Evv., unter welchen jedoch das Lucasev. bevorzugt wurde. Dem entsprechen die paulicianischen Fragmente und die den Stempel wesentlicher Echtheit an sich tragenden Erzählungen des Petrus Sic. aus ihren Kreisen. Die Lehrerin des Sergius, des Reformators der Partei († 835), fordert diesen auf, „die Evangelien" zu lesen[1] und citirt aus diesen leidlich genau, jedenfalls von Lc. 13, 25ff. völlig abweichend, Mt. 7, 22f.; aber durch ihre Deutung, in welcher sie diejenigen, welche sich am Gerichtstag auf ihre Heilungsthaten berufen — das sollen die Heiligen der katholischen Kirche sein —, als die Söhne des Reichs bezeichnet, welche hinausgestoßen werden, während Andere von Ost und West mit den Patriarchen zu Tische sitzen, zeigt sie, daß ihr die bei Mt. (7, 22f.;

1) M 37 (R 56. 58 cf. Phot. I, 20) im Munde der „Manichäerin" *τὰ θεῖα εὐαγγέλια*, aber sonst regelmäßig *εὐαγγέλια* ohne Artikel. Es sind selbstverständlich die von Petrus Sic. eingeflochtenen Bemerkungen und Bibelsprüche auszusondern, darunter auch das sonderbare Wort Jesu: *ἑταῖρε οὐκ ἀδικῶ σε, ἀπέλαβες τὰ σὰ ἐν τῇ ζωῇ σου· νῦν ἆρον τὸ σὸν καὶ ὕπαγε.*

8, 11f.) weit von einander getrennten Sprüche in ihrer Verbindung bei Lc. (13, 25—29) vorschweben. Lc. ist der Hauptevangelist. Sergius in seinen Briefen citirt und verwerthet unbedenklich Solches, was nur bei Mt. und Jo. zu finden ist[1]. Es ist daher nicht zu bezweifeln, daß das Evangelienbuch, welches jener Diakonus, der auch durch nichts als Akatholik und von Photius (I, 16 p. 62) ausdrücklich als Diakon der Kirche, also als Katholik charakterisirt wird, dem Constantinus schenkte, die 4 kanonischen Evv. enthielt. Aber in der Bevorzugung des Lc. tritt ebenso, wie in der grundsätzlichen Ablehnung der AG., der kathol. Briefe und der Apokalypse, eine bewußte Anknüpfung an die marcionitische Tradition zum Vorschein. Marcionitisch war nun vor allem, daß von allen Aposteln allein Paulus als maßgebender Lehrer betrachtet wurde, und nichts anderes als eine Sammlung seiner Briefe neben dem Ev. das NT der Paulicianer bildete. Aber die Sammlung war nicht die marcionitische von 10 Briefen, sondern eine katholische von 15 Briefen, wie sie jener katholische Diakonus zu seinem eigenen Gebrauch mit sich führte. Sie enthielt außer den 10 Briefen Mrc.'s die 3 Pastoralbriefe, den Hbr.[2] und einen Laodicenerbrief[3]. Letzterer war natürlich nicht der von Mrc.

---

1) M 41 (R 64) *ἐὰν ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται* entspricht nur in der Form etwas genauer Mt. 6, 22, als Lc. 11, 34. Dagegen sind die von Sergius in Bezug auf seine eigene Person gebrauchten Worte M 42 (R 64 cf. Phot. I, 21 p. 115) *ὁ θυρωρὸς καὶ ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς καὶ ὁ ὁδηγὸς τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ ὁ λύχνος τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ ἐγώ εἰμι καὶ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος· εἰ γὰρ καὶ τῷ σώματι ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί. λοιπὸν χαίρετε, καταρτίζεσθε, καὶ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν* eine zum Theil blasphemische Aneignung von Jo. 10, 3. 11; Jo. 16, 13 (*ὁδηγήσει* cf. in dieser Beziehung zwei Sätze in M 41, R 62. 64 und andere starke Dinge M 44, R 68); Mt. 28, 20; 1 Kor. 5, 3; 2 Kor. 13, 11. Ein anderer Paulicianer M 34 (R 50 cf. Phot. I, 9. 18) begründet seine Behauptung, daß Christus selbst die wahre Taufe sei durch das Citat *διότι γέγραπται „ἐγώ εἰμι τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν"*, doch wohl nach Jo. 4, 10; 7, 37. Paulicianer beriefen sich auf Jo. 5, 37 mit *περὶ οὗ ὁ κύριος ἐν εὐαγγελίοις λέγει* M 13 (R 16), auf Jo. 14, 30 mit *ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις* M 49. Aus Mt. 1, 24 bewiesen sie, daß Maria noch andere Söhne außer Jesus geboren habe.

2) Sie verbinden Rom. 5, 14 und Hbr. 2, 14 zu einem „starken" Beweis ihrer Lehre vom Teufel oder bösen Gott M 64.

3) Dies wird einigermaßen auch durch einen Brief des Sergius bestätigt, sofern darin die Gemeinde von Laodicea neben und vor Ephesus und Kolossae als eine bedeutende Stiftung des Paulus, oder genauer des

so betitelte Eph., in welchem Fall nur 14 Briefe herauskämen, sondern der in katholischen Kreisen schon des 2. und noch des 6. und 7. Jahrhunderts sehr verbreitete apokryphe Laodicenerbrief (Beil. VIII, 2). Wir haben hier ein wichtiges Zeugnis für dessen Geschichte. Dies Buch mit den 15 Briefen des Paulus hatte der Diakon aus Syrien mitgebracht; da aber sein Weg in die Heimat ihn westwärts über Samosata führte, so wird er doch wohl seiner Sprache nach ein Grieche und auch der paulinische Codex, den er auf Reisen mit sich führte, ein griechisches Buch gewesen sein. Im anderen Fall würde die Überlieferung auch wohl das Gegentheil bewahrt haben. Der apokryphe Laodicenerbr. hat demnach noch im 7. Jahrhundert griechisch existirt. Möglich bliebe immer noch, daß die Überlieferung oder Erinnerung daran, daß in Mrc.'s NT ein Laodicenerbrief des Paulus vorhanden gewesen war, diesen Nachkömmlingen der marcionitischen Kirche die Sammlung der 15 Briefe und den darin enthaltenen Laodicenerbrief besonders annehmbar erscheinen ließ. Übrigens hatte das NT der Paulicianer mit demjenigen Mrc.'s nur noch das Schema und den Ausschluß der AG., der Apokalypse und der katholischen Briefe gemein. Wenn den späteren Paulicianern nachgesagt wurde, daß sie die im Stil der paulinischen Briefe verfaßten Briefe ihres Reformators Sergius mit den kanonischen Schriften einigermaßen gleichstellten (M 14, R 18), so können wir das zwar nicht kontrolliren; es liegt aber der Vergleich mit dem Ansehen der Antithesen Mrc.'s bei den Marcioniten überaus nahe. Darin hatte Petrus Siculus Recht, daß der Bibeltext der Paulicianer im einzelnen sich nicht wesentlich vom katholischen unterscheide. Von Mrc.'s Text finden wir in den Fragmenten nicht die geringste Spur[1].

Während wir es zuletzt mit durchweg glaubwürdigen, nur der Deutung und vergleichenden Erwägung bedürftigen Nachrichten über zeitgenössische Thatsachen und Zustände zu thun hatten, ist schließ-

Tychicus, erscheint, welcher es auch in der Geschichte der paulicianischen Kirche nicht an einem Gegenbild fehlen soll M 43 (R 66).

1) Ein Paulicianer protestirt nicht gegen den katholischen Text von Kol. 1, 16. 17 (M 32, R 46, Phot. I, 17 p. 72), während Marcion v. 16 ausgestoßen hatte. Das obere Jerusalem, welches Marcion in seinem Text von Gal. 4, 26 gar nicht hatte, war ihnen sehr wichtig M 33 (R 50 cf. Phot. I, 18 p. 80). Hauptstellen für sie waren 2 Kor. 4, 4; Eph. 2, 2; 1 Kor. 15, 47 M 49. 68. Daß sie den katholischen Text im wesentlichen unversehrt ließen, bezeugt besonders stark auch Photius I, 3 p. 9. 10.

lich noch eine völlig fabelhafte Nachricht zu erwähnen. Sie ist enthalten in einer arabischen Präfatio oder historischen Einleitung zu einer auch bei anderen Orientalen verbreiteten Sammlung angeblich nicänischer Kanones[1]. Sind schon die letzteren apokryph, so erhält Jeder von der jedenfalls viel jüngeren Präfatio den Eindruck, daß hier zwar einige allbekannte Nachrichten des Altertums benutzt sind, daneben aber in den Tag hinein gefaselt wird. Wie es mit den Quellen des arabischen Verfassers steht, zeigt die Berufung auf den 2. Brief des hl. Clemens, worin 70 Häresien erwähnt sein sollen, deren Besprechung dem Verfasser zu weitläufig erscheint (Mansi 1060a), sowie auf die Geschichte von der Auffindung des Kreuzes als Hauptquelle der Geschichte des Christentums unter Constantin (1056a, 1060b), endlich die Behauptung, daß die Reden der 318 Väter von Nicäa in 15 Bänden, ihre Beschlüsse in 3 Bänden gesammelt sind, die in allen Kirchenbibliotheken der Welt zu finden sind (1062b). Dem entspricht der historische Gehalt. Es gibt nichts Großes und nichts Kleines, worüber die Synode von Nicäa, die zur Zeit des Bischofs Julius von Rom stattfand (1061c), nicht Kaisern und Königen, Mönchen und Soldaten Gesetze gegeben hätte (1062c). In der kurzen Skizze von 17 Häresien sind einige richtige Thatsachen enthalten; in einigen Kapiteln aber z. B. über die Photinianer (1058c) und die Montanisten (1059c) ist ein wirrer Unsinn vorgetragen, den ich nicht zu enträthseln versuchen möchte. Ein besonderes Gewicht legt der Verfasser auf häretische Bibelfälschungen. Kaiser Constantin läßt er in einer Anrede an die Väter zu Nicäa diesen gebieten, die Häretiker darnach in zwei verschieden zu behandelnde Klassen einzutheilen, ob sie die hl. Schriften verwerfen und verfälschen, oder ob sie dieselben nur falsch auslegen (1062a). Der Erzketzer Simon muß dann selbstverständlich auch ein Fabrikant falscher hl. Schriften sein[2]. Seine Partei soll ein in 4 Bb. getheiltes Evangelium haben, welches sie den *liber quatuor angulorum et cardinum mundi* nennen (1057b). Eine Sekte der Phokaliten hat das AT beibehalten, aber statt des NT's der Kirche sich ein eigenes angefertigt, worin die 12 Apostel barbarische Namen tragen

1) Die Materialien findet man bei Mansi Conc. Coll. II (Flor. 1759). 947—1082, zur Orientirung cf. Hefele, Conciliengesch. I², 361—368. 282. 283.

2) Eine Anknüpfung dafür lag vielleicht in const. ap. VI, 16 oben S. 183. Es gab simonianische Schriften. Außer der *ἀπόφασις μεγάλη* bei Hippol. refut. VI, 11 cf. das Citat bei Hieronymus in Matth. 24, 5 (Vallarsi VII, 193).

(1058e). Dahin gehört auch der Artikel über Marcion[1]. Mit halbwegs Richtigem ist hier Solches verbunden, was allen Nachrichten aus den Zeiten, während welcher es marcionitische Gemeinden unter diesem Namen gab, widerspricht. Daß Marcioniten den Marcion an Stelle des Petrus den Fürsten der Apostel genannt haben, mag noch als eine Übertreibung der wirklichen Verehrung des Stifters in der Partei gelten (Bd. I, 673 A. 1), obwohl dabei dunkel bleibt, wo „der Apostel" der Marcioniten, nämlich Paulus, geblieben sein soll. Aber daß Marcioniten statt der AG. des Lucas eine andere unter dem dazu wenig passenden Titel „Buch des vorgesteckten oder beschlossenen Zieles" und statt der Davidischen Psalmen andere zu liturgischem Gebrauch erdichtet und kanonisirt haben sollten, ist nicht zu glauben. Nach bloßer Erfindung sieht allerdings der Titel jenes Buches nicht aus. Der Verfasser wird hier, wie in den Artikeln über die Photinianer und Montanisten Nachrichten über irgend eine andere Partei und zwar, was den *Liber propositi finis* und dessen Inhalt anlangt, ungenaue Nachrichten fälschlich auf die Marcioniten übertragen haben. Möglich, daß sich dieselben auf eine Partei in irgend einem Winkel des Orients bezogen, welche mit dem Namen Marcioniten beschimpft wurde, wie die Paulicianer mit dem Namen Manichäer und so viele andere Sekten späteren Ursprungs mit Ketzernamen der kirchlichen Vorzeit.

2. Die Wiederherstellung des Textes.

Die geschichtliche Untersuchung des marcionitischen NT's erfordert eine sicherere Grundlage, als sie die bisherigen Versuche, den Text desselben herzustellen, mir zu bieten schienen. In Bezug auf die paulinischen Briefe ist ein einigermaßen eindringender Herstellungsversuch meines Wissens überhaupt noch nicht gemacht worden[2]. Aber

1) Mansi II, 1057 *Tertia secta Marcionistarum est, qui asserebant tres esse deos, bonum, malum ac medium inter utrumque. Idcirco sacras scripturas quibusdam in locis commutarunt addideruntque evangelio et epistolis Pauli apostoli quibusdam in locis, quaedam vero loca mutilarunt. Apostolorum Actus e medio omnino sustulerunt, alium substituentes Actorum librum, qui faveret opinionibus ac dogmatibus, illumque nuncuparunt „librum propositi finis". Marcionem principem nominabant apostolorum, Simonem Petrum e suo gradu et ordine deturbantes. Psalmos, quos recitent inter preces fundendas, alios a Davidis psalmis, sibi effinxerunt. Nullam futuram resurrectionem et de mortuis iam actum esse, impie docebant.*

2) Meyboom S. 192 verläßt sich in dieser Beziehung im großen und ganzen auf Hilgenfelds Abhandlung über das Apostolicum Mrc.'s Ztschr.

auch das Ev. Mrc.'s ist seinem wesentlichen Inhalt und seinem Wortlaut nach noch nicht in das Licht gesetzt worden, welches uns unsere

f. hist. Theol. 1855, wie rücksichtlich des Ev. auf das Werk von Volkmar, ohne an einem einzigen Punkt durch Berichtigung der Methode oder vollständigere Verwerthung der Nachrichten weiter zu führen. Den Text des Galaterbriefs hat W. C. van Manen (Theolog. Tijdschr. 1887 S. 382—404. 451—533) aufs neue reconstruirt und zu beweisen gesucht, daß nicht Mrc. den von der katholischen Kirche wesentlich unversehrt überlieferten Text dieses Briefes und somit aller Briefe des Paulus gefälscht habe, sondern daß ein Katholik nach Mrc.'s Zeit den von Mrc. in seiner ursprünglichen Form erhaltenen Brief in katholischem Geist überarbeitet habe. Ich bekenne, daß es mir Überwindung gekostet hat, meinen schon vor dem Erscheinen dieser Arbeit fertiggestellten Text nachträglich mit kritischen Bemerkungen gegen diese holländische Arbeit auszustatten. Man wird daraus im einzelnen ersehen, wie es in Bezug auf Kenntnisse und Urtheil mit dem Fundament dieser angeblich kritischen Leistung bestellt ist. Von einer Untersuchung der Quellen und von Grundsätzen für ihre Verwerthung ist gar nicht die Rede. Daß wir durch P. Caspari seit dem J. 1883 in Stand gesetzt sind, die ursprüngliche Gestalt des „Adamantius" wiederherzustellen, und daß eingehende Studien darüber in der Ztschr. f. Kirchengesch. IX, 193ff. veröffentlicht sind, weiß Manen nicht und verwirft ohne jeden Versuch einer Beweisführung die Beweiskraft selbst derjenigen Stellen jener Dialoge, an welchen Texte aus der marcionitischen Bibel „vorgelesen" d. h. vom Verfasser abgeschrieben werden. In Bezug auf Epiphanius werden wir S. 398 belehrt, daß er Marcioniten kennen gelernt habe, welche die Pastoralbriefe und den Hebräerbr. anerkannten; ferner daß Epiphanius den Antimarcion Tertullians studirt und unter anderem aus diesem die ganz fragwürdige marcionitische Reihenfolge der Briefe entlehnt habe (S. 395f. cf. S. 393). Woher dann die Abweichung des Epiphanius von Tertullian in Bezug auf Philemon und Philipper kommen soll, bekümmert Herrn van Manen natürlich nicht, und der unmögliche positive Beweis für diese häresеologischen Entdeckungen wird gar nicht unternommen. Der größte Theil der Argumentationen stellt einen Kampf für den angeblich ursprünglichen Text Mrc.'s gegen das Phantom eines angeblich katholisch redigirten Textes dar, während der Kritiker doch trotz seiner sehr geringen Kenntnis der Textgeschichte selbst anerkennen muß, daß der von ihm so warm verfochtene marcionitische Text an sehr vielen Stellen bis in das 6., ja bis in das 9. Jahrhundert hinein in übrigens ganz katholischen Hss. fortgepflanzt worden und Jahrhunderte lang nach Mrc. ebensogut katholisch gewesen ist, wie der so eifrig bekämpfte Textus receptus oder Textus Tischendorfi. Wo bleibt dann der katholische Interpolator? oder was für eine Vorstellung sollen wir uns von der katholischen Kirche machen, welche sich von diesem Interpolator halbe Kapitel ohne Widerrede und Ausnahme hat aufbinden lassen, während ganze Kirchenprovinzen an harmlosen kleinen Eigentümlichkeiten des ursprünglichen oder marcionitischen Textes wie *δοκοῖ* statt

Quellen spenden. Meine Hoffnung, hierin wesentlich über Hahn und seine Nachfolger hinausgekommen zu sein, gründet sich nicht nur darauf, daß einige weniger beachtete oder früher noch unbekannte Nachrichten hier zum ersten Mal verwerthet sind (s. Bd. I, 608ff.), und daß durch vorstehende Kritik des Berichts des Epiphanius (S. 409ff.) manche Irrungen beseitigt, und jetzt erst die reichen Mittheilungen des „Adamantius“ zur Verwendung bereit gestellt sind (S. 419ff.), sondern vor allem darauf, daß ich eine grundsätzlich andere Stellung zu den Quellen einnehme, als meine Vorgänger. Es bezieht sich dies mehr noch auf die positiven Angaben der alten Berichterstatter, als auf ihr Schweigen, aber auch auf dieses. Man hat sich im allgemeinen der Erkenntnis nicht verschließen können, daß aus dem Schweigen eines Tertullianus und eines Epiphanius an sich weder folge, daß ein Stück unseres Lc. bei Mrc. gefehlt habe, noch auch daß es in abweichender oder gleichlautender Gestalt vorhanden gewesen sei. Trotzdem hat man nicht aufgehört, den Text auch solcher Stellen, über welche wir aus den Quellen einfach nichts wissen, zum Theil bis aufs Wort festzustellen und ist dabei zu gegentheiligen Behauptungen gelangt, die sich gleich wenig beweisen lassen. Während der Eine auf Grund der unerweislichen Voraussetzung, daß Mrc. bei seiner Säuberung des überlieferten Textes durchaus consequent, radical und erfolgreich verfahren sei, behauptet, dieses oder jenes Stück unseres Lc. habe Mrc. nicht beibehalten können, weil es mit seiner Lehre sich nicht vertrage, bestreitet der Andere, daß Mrc. dasselbe beseitigt habe, weil er es sich allenfalls durch Auslegung habe erträglich machen können, als ob die Möglichkeit des Vorhandenseins einer Stelle auch nur den Schatten eines Beweises für das wirkliche Vorhandensein enthielte. Der Dritte endlich behauptet, daß das betreffende Stück von Mrc. gar nicht vorgefunden worden sei, sondern erst später zum Schaden des ursprünglichen Zusammenhangs in den katholischen Text eingeschmuggelt worden sei. Das ist dann eine divinatorische Kritik ohne alle historische Unterlage, solange nicht bewiesen ist, daß das betreffende Stück wirklich bei Mrc. gefehlt hat. Gemeinsam aber ist Allen, die sich auf diesem Gebiete versucht haben, die Neigung, auf die Gefahr des vollen Widerspruchs mit den positiven Nachrichten, den Text Mrc.'s unserem ge-

ζυμοῖ oder ἡ ἐλευθερίᾳ statt τῇ ἐλευθερίᾳ Jahrhunderte lang festgehalten haben? Wenn man fortfährt, diese Art von Behandlung ernster Fragen die kritische zu nennen, so darf man sich nicht wundern, daß Andere das Wort „Kritik“ als einen Euphemismus für „Gedankenlosigkeit“ ansehen.

wöhnlichen Lucastext so ähnlich wie möglich vorzustellen und darzustellen. Der einzige Zeuge für Mrc.'s Text von Lc. 6, 35 ist Tertullian. Anstatt nun darnach *υἱοὶ θεοῦ* zu schreiben, gab Hahn ohne jedes Wort der Entschuldigung und ohne von seinen Kritikern hierin corrigirt zu werden, *υἱοὶ τοῦ ὑψίστου*. Die bloße Möglichkeit, daß Tertullian sich trotz der anscheinenden Wörtlichkeit des Citats[1] eine Ungenauigkeit erlaubt habe, ist in diesem wie in zahllosen anderen Fällen ohne jeden erdenklichen Grund für Wirklichkeit genommen worden. Man bemerkte nicht, daß Tertullian IV, 20 p. 209 im Blick auf 8, 28 nicht hätte fragen können: *Cuius autem dei filium Jesum legio testata est?* wenn Marcion, wie Hahn stillschweigend annimmt, *υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου* geschrieben hätte. Die Frage wäre ja im Text selbst beantwortet gewesen. Gleichviel, ob wir uns die Tilgung des *τοῦ ὑψίστου* 8, 28 und die Verdrängung desselben durch *θεοῦ* 6, 35 aus der Dogmatik Mrc.'s erklären können (Bd. I, 707): als Mrc.'s Text kann nur gelten, was als solcher überliefert ist, bis die Irrigkeit der Überlieferung bewiesen ist, und nicht das, was wir im Widerspruch mit der Überlieferung ihm andichten. Wenn Tertullian den marcionitischen Text von Luc. 6, 36 übersetzt *Estote misericordes sicut pater vester misertus est vestri*, so gab Hahn trotzdem den katholischen Text für denjenigen Mrc.'s aus, und Hilgenfeld[2] beschuldigte den Tertullian hier einer falschen Übersetzung. Aber was sollte ihn, der besser griechisch verstand, als Einer von uns, der selbst als griechischer Schriftsteller aufgetreten war, und der bei seinen Übersetzungen aus Mrc. häufig nach dem zutreffendsten lateinischen Ausdruck sucht (Bd. I, 51), verführt haben, „fälschlich zu übersetzen"? Bei der unabsehbaren Menge möglicher Nachlässigkeiten und Fehler der Berichterstatter ist es ja möglich, daß wir manchmal dem Mrc. als Text anrechnen, was sein Text nicht gewesen ist, wenn wir wiedergeben, was die Berichterstatter bezeugen: aber gegenüber der unerweislichen Annahme, daß Mrc.'s Ev. unserem Lucas ähnlich gewesen sei, wie ein Ei dem anderen, bleibt doch der nach Berichten der Augenzeugen hergestellte Text Mrc.'s in unbestreitbarem Recht. Tertullian gibt Mrc.'s Text von Lc. 14, 21 (s. zu d. St.) *motus tunc mandat* etc. und wiederholt das Verb *moveri* zweimal in einer parenthetischen Bemerkung, welche zeigen soll, daß

1) Tert. c. Marc. IV, 17 p. 200: *Et eritis filii dei.*

2) Kritische Untersuch. über die Evv. Justins S. 406 vgl. Hahn S. 101. 143. 180.

diese Stelle des marcionitischen Ev. die Lehre Mrc.'s widerlege. Trotzdem nimmt man als Mrc.'s Text das katholische *τότε ὀργισθείς* an, als ob Tertullian dies nicht besser zu übersetzen verstanden hätte, oder als ob der auf seinen Vortheil so sehr bedachte Gegner Mrc.'s sich durch dies mattherzige Quidproquo *motus* = *ὀργισθείς* muthwillig den Triumph hätte verderben können, der ihm nicht entgehen konnte, wenn er aus dem Ev. Mrc.'s citirte: *tunc iratus paterfamiliae* (der Gott Marcions) *dixit servo suo*[1]. Wenn Tertullian bei seinen Anführungen in lib. IV und V keinen anderen Bibeltext vor sich liegen hatte als denjenigen Mrc.'s und nicht einmal da, wo er auf eine Textänderung des Ketzers aufmerksam macht, es nöthig gefunden hat, den katholischen Text aufzuschlagen[2], so ist es eine willkürliche Annahme, er habe in seine Übersetzungen und freie Reproductionen des vor ihm liegenden marcionitischen Textes Erinnerungen an den katholischen Text sei es des Lucas oder des Matthäus einfließen lassen. Ein unzuverlässigerer Zeuge als Tertullian ist Epiphanius. Aber er ist doch ein Augenzeuge, dessen Bericht mehr werth ist, als das bloße Vorurtheil, daß Mrc.'s Ev. nur verschwindend wenige Abweichungen von unserem Lucastext enthalten habe. Wo nicht aus der Form seiner Citate zu erkennen ist, daß Epiphanius abkürzt, oder aus anderweitigen Zeugnissen, daß er falsch abgeschrieben hat, muß sein positives Zeugnis gelten, bis man ein besseres gefunden hat. Wenn Epiphanius als Mrc.'s Text Lc. 23, 8 *κελεύοντα φόρους μὴ διδόναι* gibt, so ist doch nicht abzusehen, was ihn auf diesen sonst ganz unbezeugten Text gebracht haben sollte, wenn er ihn nicht in seiner Vorlage fand. Wie kann man dann aber statt dessen dem Mrc. das katholische *κωλύοντα Καίσαρι φόρους διδόναι* zuschreiben? Dies Verfahren ist jedenfalls nicht mehr historische Forschung, sondern Dichtung und würde selbst dann keinen besseren Namen verdienen, wenn einmal zufällig dadurch das sachlich Richtige getroffen sein sollte. Selbst den vereinigten Zeugnissen des Tertullian und des Epiphanius gegenüber hat man gemeint den vulgären Text für

1) c. Marc. I, 27 *Deus melior inventus est, qui nec offenditur nec irascitur nec ulciscitur.*

2) Daher solche Irrtümer wie zu Lc. 12, 51 s. zu d. St. und Bd. I, 604. Anders liegt natürlich die Sache in lib. I—III, bei deren Abfassung Tertullian nicht wie in IV—V das vor ihm aufgeschlagene NT des Ketzers der Reihe nach durchnimmt. Gar nicht hieher gehören die Bd. I, 627 A. 3 besprochenen Urtheile, welche auf der Voraussetzung beruhen, daß die 4 kirchlichen Evv. die Vorlage Mrc.'s bildeten.

Mrc. festhalten zu dürfen. Obwohl für Lc. 24, 6 Epiphanius *ὅσα* und Tertullian *quae* bieten, und obwohl dies ein auch sonst gut bezeugter Text ist, dichtete man dem Mrc. das in der kirchlichen Textüberlieferung vorherrschend gewordene *ὡς* an. Im Widerspruch mit dem dreifachen Zeugnis des Tertullian, des Epiphanius und des Dialogs, welche alle Mrc.'s Text Lc. 24, 39 ohne *ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε* wiedergeben, wollten Hilgenfeld S. 440 und Volkmar S. 172 diese Worte dem Mrc. vindiciren, ohne zu bedenken, daß dieselben auch demjenigen Zweig der kirchlichen Textüberlieferung, mit welchem Mrc. sonst vorwiegend übereinstimmt, fremd sind. Der einzige Grund, den man hiefür gegen Hahn's richtigere Entscheidung geltend machte, war der, daß Mrc. diese Worte ganz wohl habe beibehalten können. Ja, er konnte es thun; aber die Geschichte soll die Frage beantworten, ob er es gethan hat. Durch solche Methoden erhielt man einen auf unerweisliche Voraussetzungen und Möglichkeiten gegründeten marcionitischen Text, welcher für die Textkritik des NT's wie für die Geschichte des Kanons gleich werthlos ist.

Ich habe im Folgenden den Text des Lucas und der paulinischen Briefe nach Tischendorfs Editio VIII critica maior (1869—1872) der Vergleichung zu Grunde gelegt. Die nackten Kapitel- und Verszahlen bedeuten, daß die betreffenden Stücke bei Mrc. vorhanden waren, und daß über einen abweichenden Text desselben nichts oder nichts Sicheres überliefert ist. Wo positive Zeugnisse für einen mit Tischendorf übereinstimmenden Text vorliegen, ist das im Apparat angemerkt. In runde Klammern ( ) setze ich diejenigen Stücke, deren Vorhandensein bei Mrc. weder durch positive Nachrichten noch durch sichere Schlüsse aus den Nachrichten über andere Stücke verbürgt ist. In eckige Klammern [ ] setze ich diejenigen Stücke, deren Abwesenheit von Mrc.'s NT in ebensolcher Weise bezeugt ist. Marcionitische Texte, welche von Tischendorf abweichen, sind im Text abgedruckt, soweit es zur Verdeutlichung nothwendig schien. Durch Fragezeichen oder Varianten in runden Klammern ist auf Unsicherheiten der Überlieferung hingewiesen. Die Bibelhandschriften und Übersetzungen habe ich mit den bei Tischendorf angewandten Zeichen benannt, nur Sc. für Syrus Curetonianus und S^2 für die Peschittha gebraucht. An wichtigeren Stellen bin ich auf Tischendorfs Quellen zurückgegangen. Selbstverständlich sind sämtliche nach Band oder Buch, Kapitel oder Seite citirten patristischen Zeugnisse direkt von mir aus den Quellen geschöpft, die lateinischen nach dem wiener Corpus script. eccles., soweit sie darin bis jetzt vorhanden sind, was leider von Tertullians

Bb. gegen Mrc. noch nicht gilt, den Hieronymus nach Vallarsi's Editio II, Origenes nach Delarue, Irenaeus nach Stieren (Kapitelzählung nach Massuet). Die Abkürzungen sind: Tr. (Tertullian. c. Marc. I—V ed. Öhler vol. II, 47—336), Ep. (Epiph. haer. 42 ed. Dindorf vol. II, 302—395, wo es nöthig schien nach Petavius' Seitenzählung, die Excerpte oder Scholien überall nach der ersten Anführung Dindorf p. 315—327, Petavius p. 312—321 und, was für die paulinischen Briefe in Betracht kommt, nach der dortigen Zählung); Dl. (Dialogus contra Marcionitas), gr. (= der griechische Text desselben nach Orig. opera ed. Delarue I, 803—872), lat. (Rufins lateinische Übersetzung nach Caspari, Anecdota I, 1—129).

Ich mußte darauf verzichten, die Bd. I, 673—680 nachgewiesenen nichtlucanischen Elemente des marcionitischen Ev. aufzunehmen, da nicht überliefert ist, an welcher Stelle desselben sie untergebracht waren.

Εὐαγγέλιον.

[I. II]. III, 1a *Ἐν τῷ πεντεκαιδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος ἐπὶ τῶν χρόνων* (*Ποντίου*) *Πιλάτου* [1b—IV, 30] IV, 31 *κατῆλθεν*

Titel s. Bd. I, 619. Über die Defekte zu Anfang s. die Citate zu 3, 1. Daß von 3, 1b—4, 15 auch an anderen Stellen bei Mrc. nichts zu finden war, verbürgt nicht nur das Schweigen aller Zeugen und die Natur des Inhalts, sondern auch im einzelnen in Bezug auf Taufe und Versuchung Ep. p. 312 cf. die Stelle aus Isidor Bd. 1, 609 A. 4. in Bezug auf die Versuchung Ep. p. 343; Tr. V, 6 p. 291 s. zu 5, 33. — Ephraim, exposit. ev. concord. p. 41. 44 verwendet wohl die Taufe und den Hunger bei der Versuchung gegen Mrc.'s Lehre, setzt aber nicht voraus, daß die syrischen Marcioniten diese Stücke anerkannten | 3, 1 u. 4, 31 Ein wirkliches, wenn auch sehr kurzes Citat dieses Buchanfangs gibt nur Ep. 312: *και αρχην του ευαγγελιου εταξε ταυτην· „εν — Καισαρος“* (wie oben) *και τα εξης.* Das will wörtlich genau sein, was kaum von einer einzigen anderen Anführung gilt. Iren. I, 27, 2 (*Jesum autem ab eo patre, qui est super mundi fabricatorem deum, venientem in Judaeam temporibus Pontii Pilati praesidis, qui fuit procurator Tiberii Caesaris* etc.); IV, 6, 2; Tr. I, 15. 19 (*anno XV Tiberii Christus Jesus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris*); IV, 7 (*anno quintodecimo principatus Tiberiani proponit eum descendisse in civitatem Galilaeae Capharnaum*); Hippol. ref. VII, 31 (*χωρις γενεσεως ετει πεντεκαιδεκατῳ της ηγεμονιας Τιβεριου Καισαρος κατεληλυθοτα αυτον* [vorher *του σωτηρος*] *ανωθεν ... διδασκειν εν ταις συναγωγαις ... δια τουτο αγεννητος κατηλθεν ο Ιησους, φησιν κτλ.*); Dl. 823 (genauer lat. 40 s. oben S. 422 A. 4). 869 | *επι — Πιλατου* Dl. 823 (ohne *Ποντιου*) cf. Ir. I, 27, 2 | *κατηλθεν* aus Lc. 4, 31, von Tr. IV, 7 oft wiederholt cf. Hippol. und in freier Wieder-

ὁ Ἰησοῦς εἰς Καφαρναοὺμ, πόλιν τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἦν διδάσκων (αὐτοὺς?) ἐν τῇ συναγωγῇ. 32—34 [ohne *ἔα* und *Ναζαρηνέ*]. 35. (36—39). IV. 16 *καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρὲθ* [*οὗ ἦν ἀνατεθραμμένος*]

gabe auch Iren. Das *κατελθων εφανη* Dl. 869, *revelatus* oder *apparuit* Tr. I. 15; IV, 6 p. 63. 64. 167, *manifestatus* Iren. I, 27, 2 sind Deutungen der Gegner, im besten Falle theologische Ausdrücke der Antithesen. Daß nur *descendisse*, nicht *apparuisse* im Text stand, betont Tr. IV. 7 p. 168 | *ο Ιησους* nach Iren.; Hippol., ungefähr auch († *Christus*) Tr. Auf Grund einer alten aber verkehrten Emendation in Tr. IV. 7 in. *deum* statt *eum* wollte Hahn *ο θεος* haben. Eher ließe sich *ο σωτηρ* denken (Tr. 1. 19; Hippol. s. vorher cf. Dl. 823 *πως κατηλθε σωσαι*) | *εν τη συναγωγη* Tr. 169 *De coelo statim ad synagogam ... Ecce venit in synagogam.* Anstatt dies lang und breit zu verwerthen, würde sich Tr. an *εν τοις σαββασιν* gehalten haben, wenn er dies und nicht jenes hier gefunden hätte. Mrc. hat in Erinnerung an Lc. 4, 15 geändert cf. Hippol. vorher. Dazu kommt Ephraim l. l. 130, wenn er gegen Mrc., auf den Anfang von dessen Ev. zurückblickend, sagt *Nec coeperat docere extra synagogam sed in synagoga* Bd. I, 611 A. 3 und Forsch. I. 153f. Auf Tr.'s *statim* läßt sich Volkmars S. 133 Hypothese nicht gründen, daß hier Mr. 1, 21 benutzt war. | 32 Tr. 170 *Stupebant autem omnes* etc. Das fordert nicht *εξεπλησσοντο δε παντες*, denn hier wird Mrc. selbst redend eingeführt, worauf Tr. mit *Plane* antwortet. Dann erst folgt wörtliches Citat aus dem Ev. *Quoniam inquit in potestate erat sermo eius* | 33f. Tr. 170 *Exclamat ibidem spiritus daemonis: Quid nobis et tibi est, Jesu? Venisti perdere nos. Scio qui sis, sanctus dei.* Alle diese Stücke noch 2 und 3mal wiederholt p. 171 cf. V. 6 p. 291 *spiritus nequam sciebat eum sanctum dei esse et Jesum vocari et in perditionem eorum venisse.* Über *Nazarenus* oder *Nazaraeus*, welches hier überall fehlt, spricht Tr. erst p. 172 bei der Überleitung zu Lc. 4, 16 und rückt dem Mrc. das auf, daß er Jesum, welcher nach der Weissagung *Nazaraeus* heißen sollte und in Folge seines Jugendlebens in Nazareth so genannt worden sei, trotz seiner Verwerfung jener Weissagung und Geschichte doch gerade auch in Nazareth auftreten lasse. Das *Nazaraeus vocari habebat secundum prophetiam Christus creatoris* heißt nicht „er ist mit Recht so genannt worden", auch nicht „er hätte so genannt werden müssen" (Volkmar S. 137), sondern nach einem im gräcisirenden Kirchenlatein und der Übersetzungsliteratur sehr gewöhnlichen Sprachgebrauch: „er sollte so genannt werden". Tr. versteht das *κληθησεται* Mt. 2, 23 richtig wie ein *εμελεν κληθηναι.* Hätte *Ναζαρηνε* bei Mrc. sich gefunden, so konnte Tr. p. 170f. es nicht beharrlich übergehen und es nicht unterlassen, ihm aufzurücken, daß dies in seinem Ev. aller Unterlage entbehre. Daß er auf den Ausfall dieser Anrede nicht besonders aufmerksam macht, entspricht gerade dem regelmäßigen Verfahren Tr.'s. Das Fehlen des *εα* hat Tr. vielleicht gar nicht bemerkt, denn es fehlt auch in D min.[1] it.[5] copt. hieros. | 35 Tr. 171 frei *increpuit eum Jesus* | Über 36—39 wissen wir gar nichts. Ritschl's Forderung S. 59, daß v. 36f. vorhanden gewesen sei, weil die bei Mrc. folgende Erzählung 4, 16—30, insbesondere 4, 23 diese

καὶ εἰσῆλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ (?) *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγὴν* [*καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι,* ferner 17—22]. 23a. [23b—27]. 28—30. [31—39 fehlte hier]. 40. 41 [*ὅτι ᾔδεισαν τὸν*

Verse voraussetze, ist an sich ungerechtfertigt, wird aber auch durch die Bemerkung zu 4, 23 hinfällig. Ebenso willkürlich ist die Annahme, daß v. 38f. hier oder irgendwo von Mrc. aufgenommen war. Volkmars Text S. 154 vgl. 146f. entbehrt in diesem Punkt jeder urkundlichen Grundlage. 4, 16 Über den Wortlaut gibt Tr. 172 keine Auskunft. Die eingeklammerten Worte konnte Mrc. nicht dulden. *κατα το ειωθος* (*αυτω*) setzt Ephraim voraus, wenn er p. 129 gegen Mrc. bemerkt: *Et quaenam erat consuetudo ei, qui tum advenit? nam modo in Galilaeam venerat.* Cf. Forsch. I, 153. Vom Standpunkt des katholischen Textes wäre dies eine sehr unehrerbietige, nach Analogie von Lc. 2, 21ff., 41ff. unveranlaßte Frage, und ebenso die Begründung nach Lc. 2, 39f. unvernünftig. Alles dagegen treffend gegen Mrc. auf Grund von dessen Ev. Ephraim konnte übrigens so fragen, auch wenn Mrc. vielleicht mit D it.[3] kein *αυτω* geschrieben hatte. Auch dann war es das Natürlichere, an eine Gewohnheit Jesu zu denken, Mrc. konnte aber auch eine Gewohnheit der Juden verstehen, welcher Jesus sich anbequemt habe | 17—22 sind zunächst völlig unbezeugt. Von v. 22 hat ferner sicher gefehlt *ουχι υιος εστιν Ιωσηφ ουτος* cf. zum Überfluß Tr. de carne Christi 7 *licet propterea abstulerint haereses ista de evangelio, quod et creditum patrem eius Joseph fabrum et matrem Mariam et fratres et sorores eius optime notas sibi esse dicebant, qui mirabantur doctrinam eius* cf. Mt. 13, 54f. Mr. 6, 2f. Aber der ganze v. 22 muß gefehlt haben, denn nach Tr. und Ephraim cf. Bd. I, 611 hat Mrc. Jesus in Nazareth eine den Zorn der Juden erregende Predigt gegen den Schöpfer und Judengott halten lassen. In seinem Ev. hat er sie nicht gegeben, aber in den Antithesen aus dem Erfolg auf einen solchen Inhalt der Predigt geschlossen. Wahrscheinlich hat er die ganze Lücke durch ein *και εδιδασκεν αυτους* oder *και εκηρυξεν αυτοις* überbrückt | 23 Nach den Bd. I, 611 A. 3 angeführten Worten Tr.'s ist der Jesus auch des marcionitischen Ev. nicht wegen einer anstößigen Predigt, sondern „aus einem ganz anderen Grunde, nämlich aus Anlaß eines einzigen Sprichworts hinausgeworfen worden". Dies bildet nicht den Gegensatz zu einem zweiten Sprichwort oder vielen Sprichwörtern, wie Volkmar S. 143 wollte, sondern zu allen weiteren Reden. Derselbe interpungirt falsch hinter *alio* und übersetzt trotz der unglaublichen Wortstellung „daß er wo andershin verstoßen sei" (Volkmar S. 139). Das Sprichwort ist nicht die Sentenz in v. 24, sondern der ausdrücklich als *παραβολή* bezeichnete Spruch, welchen Jesus nach v. 23 den Nazarethanern in den Mund legt. Dies wird vollends deutlich durch die Bemerkung Ephraims, Jesus habe (nämlich nach Mrc.'s Text) nichts Anderes vorgebracht, als daß die Nazarethaner zu ihm sagen „Arzt, heile dich selbst", und es sei unwahrscheinlich, daß dies eine Wort ihren Zorn so sehr erregt haben sollte. Es steht darnach fest, daß schon 23b fehlte, worin ein sehr verständlicher Grund des Zorns ausgesprochen wäre, aber auch v. 24 und die ganze weitere Rede bis v. 27 s. die Bestätigung unten

Χριστὸν αὐτὸν εἶναι]. 42f. (47). V, 1—13. 14 . . . *προσένεγκε* (*περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου*?) (*τὸ δῶρον*?) *ὃ προσέταξε Μωϋσῆς, ἵνα ᾖ* (*εἰς*?) *μαρτύριον τοῦτο ὑμῖν*. (15—17). 18—23. 24. *ἵνα δὲ . . . ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς . . . ἔγειρε καὶ ἆρον τὸν κράβατόν σου* . . . (25f.). 27. (28

zu 17, 14. Ohnedies mußte die zweimalige, die direkte und die indirekte Bezeichnung Nazareths als *πατρις* v. 23. 24 fehlen, oder von Tr. benutzt werden. | 28—30 Tr. 172 *eiectus refertur . . . manus ei iniectas . . . detentus et captus et ad praecipitium usque protractus . . per medios evasit* 31—39 s. zu Anfang des Ev. | 40ff. Tr. 172 *mox tetigit alios, quibus manuum imponens . . beneficia medicinarum conferebat . . . a daemoniis liberare . . . Spiritus nequam . . excedebant vociferantes „Tu es filius dei" . . . Sed proinde increpabantur et iubebantur tacere . . . .* p. 173 *In solitudinem procedit . . Detentus a turbis „oportet me, inquit, et aliis civitatibus annuntiare regnum dei"*. Es fehlte in v. 41 *ο Χριστος* wie in ℵ B C D und bei fast allen Lateinern, aber auch das oben Eingeklammerte, was Tr. in seiner breiten Erörterung schlechterdings nicht hätte übergehen können, und dessen Fehlen schon nach den Erörterungen zu v. 35 selbstverständlich ist. Von v. 44 keine Spur | 5, 1—11 Tr. 173, genauer nur zu 10 *dicens Petro trepidanti de copiosa indagine piscium „Ne time, abhinc enim homines eris capiens"*, zu 11 *denique relictis naviculis secuti sunt eum* 14 Tr. 175f. *Vade* (ein cod. *et*) *ostende te sacerdoti et offer munus, quod praecepit Moyses . . . ut sit vobis in testimonium*. Ep. sch. 1 „*απελθων* . . (wie Tischendorf) . . *Μωυσης, ινα η μαρτυριον τουτο υμιν*", *ανθ' ου ειπεν ο σωτηρ „εις μαρτυριον αυτοις"*. Erst in der Refut. bemerkt er, daß *το δωρον* (welches Ep. mit Xbc arm. hier als echt voraussetzt) in seinem Excerpt fehlte, und beschuldigt den Mrc. der Tilgung. Nach Tr. wird die Auslassung vielmehr ein Abschreibefehler des Ep. sein. Zweifelhaft ist, ob Tr. das von Ep. bezeugte *περι καθαρισμου σου* abkürzend ausgelassen, oder was mir wahrscheinlicher, daß Ep. es in Erinnerung an den gewöhnlichen Text fälschlich dem Mrc. angedichtet hat. Die Differenz beider Zeugen in Bezug auf den Schluß ließe sich heben, wenn man bei Tr. *in testimonium* emendirte in *istud testimonium*. Cod. Colbert. hat *ut sit in testimonium vobis istud*. Mrc. stimmt hier wesentlich mit D (*ινα εις μαρτυριον ην* [corr. *η*] *υμιν τουτο*) a b c d ff^2 Ambrosius, die Satzform auch e, das *vobis* auch l q | 18 Tr. 177 *Curatur et paralyticus* | 21 Tr. 177 *quis dimittit* (v. l. *dimittet*) *peccata nisi solus deus?* setzt nicht nothwendig *αφιημι* voraus cf. p. 180 *non posse hominem delicta dimittere, sed deum solum*. Zu 21ff. polemisiren Tr. und Ephraim p. 60 ähnlich gegen Mrc. | 24 Ep. sch. 2 *ινα — γης* wie oben. Die Stellung von *εξουσιαν εχει* mit ℵ A C D E it.^{3} gegen B K L it.^{6} vg. nach Mt. und Mr., die Stellung von *επι της γης* nur für Mr. 2, 10 bezeugt durch B min.^{2} Tr. 179f. spricht nur über *filius hominis* ausführlich. Der Schluß nach Tr. 177 *Exsurge et tolle grabatum tuum*, also *αρον* mit ℵ D it.^{7} (theilweise ohne *και*) vg. aus Mt. oder Mr., *τον κραβατον* mit D e copt. aus Mr. 2, 11 | 27 Tr. 180 *publicanum adlectum*

bis 30). 31. (32). 33. 34 *μὴ* (oder *οὐ*) *δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος .... νηστεῦσαι* (oder *νηστεύειν*). 35. 36 ff. *ἔλεγε δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς. οὐ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς,* (*ἀλλὰ*) *βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς νέους, καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται ·* (*καὶ*) *οὐδεὶς ἐπιβάλλει ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ · εἰ δὲ μήγε, καὶ τὸ πλήρωμα αἴρει καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει · μεῖζον γὰρ σχίσμα γενήσεται.* [39]. VI, 1 ... *οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπείνασαν* ... 2—4 . 5 ... *κύριός ἐστιν*

---

a domino | 31 ähnlich wie von Tr. 180 auch von Ephraim 61 gegen Mrc. gewendet | 33 Die erste Erwähnung des Johannes Tr. 181 *Subito Christus, subito et Joannes* | 34 Tr. 181 *At nunc humiliter reddens rationem, quod non possent ieiunare filii sponsi* (so regelmäßig die Lateiner), *quamdiu cum eis esset sponsus, postea vero ieiunatores promittens, cum ablatus ab eis sponsus esset, nec discipulos defendit, sed potius excusavit.* Ist das auch nur in der Hauptsache genau, so hat Mrc. hier mit ℵ (erste Hand) D it.[7] einen aus Mt. 9, 15 oder Mr. 2, 19 interpolirten Text | 33—38 eine klassische Stelle für Mrc. Tr. 182 f. gibt Alles in sehr freier Benutzung, Ep. nicht unter seinen Excerpten, sondern im historischen Bericht p. 303 und wahrscheinlich abgekürzt, aus gleicher Quelle Philastr. haer. 45 noch ungenauer. Dazu kommt noch Dl. 831 (lat. 54). Im einzelnen ist zu bemerken: *παραβολην* bezeugt Tr. 183. *ου βαλλουσιν — παλαιους* nach Ep., die Voranstellung des Weins bestätigt Dl. s. nachher und auch Tr. 182 *inflatus es utribus veteribus et excerebratus es novo vino atque ita veteri id est priori evangelio pannum haereticae novitatis assuisti*, auch p. 183 *et vinum novum is non committit in veteres utres .. et novum additamentum nemo inicit veteri vestimento.* Dl. 831 vom zweiten *βαλλουσιν — συντηρουνται* ohne *αλλα*, weil das Citat hier beginnt, vielleicht ursprünglicher lat. 54 *si mittatur vinum novum in utres novos, utraque conservabuntur.* Ep. ließ dies Satzglied aus. Dl. läßt den Marcioniten fortfahren *το παλαιον ουκ εστι πληρωμα του παλαιου · παλιν γαρ λεγει ο σωτηρ.* Aber lat. statt alles dessen nur *et iterum.* — Dl. zweimal *ουδεις επιβαλλει*, Ep. *ουδε* ohne *επιβαλλει*. Ep. Dl. an erster Stelle (auch lat.) *επιβλημα ρακους αγναφου*, Dl. an zweiter St. *απο ρ. αγναφου*, hier aber setzt lat. *ρακος αγναφον* voraus. Ep. Dl. an zweiter St. *επι*, doch lat. beide Male *ad.* Der Satz von *ει δε μηγε* an nur durch Ep. bezeugt. Die ganze Umgestaltung des Textes ist nicht zufällig. Ein Interesse für die Erhaltung auch der alten Schläuche Lc. 5, 37 wollte Mrc. seinen Christus nicht aussprechen lassen. Ebenso unerträglich mußte ihm 5, 39 sein, wenn er es vorfand. Aber dies fehlt auch in D a b c d e ff[2] (erste Hand) l. Im übrigen ist der überwiegende Einfluß von Mt. 9, 16. 17 (viel weniger Mr. 2, 21 f.) offenbar. Aus Lc. stammt eigentlich nur *παραβολην* und *και τῳ παλαιῳ ου συμφωνησει.* Ganz unbezeugt ist sonst *νεους* statt *καινους* | 6, 1 Tr. 184 beim Übergang von der prinzipiellen Erörterung zu den Einzelheiten des Textes: *Esurierant discipuli ea die; spicas decerptas manibus efflixerant; cibum operati ferias ruperant.* Also hat Mrc. Mt. 12, 1 mit Lc. 6, 1 gemischt | 2—4 Tr. 184 f.

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου. 6—8. 9.. *εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ* (oder *τοῖς σάββασιν*) *ἀγαθοποιῆσαι ἢ* (oder *εἰ*) *μή, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπολέσαι.* 10—16. 17 *καὶ καταβὰς ἐν αὐτοῖς...* (18). 19a *καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτει ἅπτεσθαι αὐτοῦ.* [19b]. 20 *μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (oder *τῶν οὐρανῶν*). 21 *μακάριοι οἱ πεινῶντες* [*νῦν*], *ὅτι αὐτοὶ* (?) *χορτασθήσονται. μακάριοι οἱ κλαίοντες* [*νῦν*], *ὅτι γελάσουσιν* (oder — *σονται*).

kaum etwas Einzelnes. In *de exemplo David introgressi sabbatis templum* ist *sabbatis* auffallend. Ep. sch. 21 citirt gewiß abkürzend: *ουδε τουτο ανεγνωτε, τι εποιησε Δαβιδ· εισηλθεν εις τον οικον του θεου.* Doch fehlte darnach wahrscheinlich wie in BD das *ως* 6, 4 | 5 obige Textworte Ep. sch. 3, also mit ADL u. s. w. gegen ℵB | 6—8 Tr. 185 nichts Einzelnes außer etwa *observant Pharisaei, si medicinas sabbatis ageret, ut accusarent eum* | 9 Obiger Text nach dem vollständigen Citat Tr. 185. Ob Mrc. mit AXaf etc. *τοις σαββασιν* aus Mt. 12, 10 nahm, oder mit ℵBDL it.[5] vg. *τω σαββατω*, ist nach *sabbatis* nicht zu entscheiden, da Tr. auch 6, 7 so übersetzt. Jedenfalls hatte Mrc. nicht *η κακοποιησαι.* Auch in der freien Verwendung Tr. 186 *olim creatoris esse sabbatis benefacere, animam liberare, non perdere*, fehlt dies Stück, welches für den Polemiker hier von besonderem Werth gewesen wäre. Im Citat p. 185 *benefacere annon* | 10. 11 ohne bestimmte Spur, aber selbstverständlich vorhanden | 12 Tr. 187 *ascendit in montem et illic pernoctat.* Seine Annahme einer bedeutenden Variante an dieser Stelle hat Hahn (S. 140) später (bei Thilo, Cod. apocr. p. 411) mit Recht zurückgezogen | 13 Tr. 187 *cur autem duodecim apostolos elegit?* | 14 Tr. 187 *Mutat et Petro nomen de Simone* | 16 Ep. sch. 4 *Ιουδαν — προδοτης* ohne Abweichung | 17 Ep. sch. 4 schreibt zwar *και κατεβη εν αυτοις* (dies auch in der Wiederholung p. 323 statt des fehlerhaften *αυτω* von Dindorf wiederhergestellt); aber daß ihm auf die Verbalform nichts ankam, zeigt seine Anführung auch des kanonischen Textes mit *και κατεβη μετ᾽ αυτων.* Was übrigens *εν αυτοις* dem Mrc. „genützt habe“, wußte auch Ep. nicht. Mrc. fand den auffälligen Ausdruck, welcher eben deshalb vielleicht ursprünglich ist, jedenfalls vor cf. Lc. 14, 31 | 17b Tr. 188 *conveniunt a Tyro et ex aliis regionibus multitudo etiam transmarina* | 19a Ep. sch. 5 schließt an 19a ohne Unterbrechung 20a, also fehlte 19b. *εζητει* mit ADacff[2]q vg u. s. w. nicht *εζητουν* wie ℵBbef 20a Ep. sch. 5 bis *οφθαλμους αυτου*, in der zweiten Anführung noch *και τα εξης* | 20b Tr. 188 in genauem, selbst über die Übersetzung von *πτωχοι* reflectirendem Citat (s. Bd. I, 51 A. 2) *Beati mendici ... quoniam illorum est regnum dei* (Pamelius und Rigaltius *coelorum*). Ebenso, aber mit *coelorum* p. 191. Auch ohne das zweifelhafte letzte Wort ist der Einfluß von Mt. 5, 3 offenbar | 21a Tr. 190 191, beide Male ist *ipsi* vor *saturabuntur* unsicher überliefert. Die aus Mt. 5, 6 stammende 3. Person *χορτασθησονται* auch ℵ* X b e ff[2] g[1] l q Ambrosius | 21b Tr. 190. 191 *Beati plorantes* (191 *qui plorant*), *quia* (191 *quoniam*) *ridebunt.* Auch hier e g[1] und einige

22 *μακάριοι ἔσεσθε, ὅταν μισήσωσιν (— ουσιν) ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι καί ὀνειδίσωσιν (— ουσιν) καὶ ἐκβάλωσιν (— οῦσιν) τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.* (23a). 23b *κατὰ ταῦτα* (oder *ταὐτὰ*) [*γὰρ*] *ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.* 24. 25. 26 *οὐαὶ ὅταν καλῶς εἴπωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι· κατὰ ταῦτα ἐποίουν καὶ τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.* 27. 28. 29 … *ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸν χιτῶνα, καὶ τὸ ἱμάτιον μὴ κωλύσῃς.* 30a. (30b). 31 *καὶ καθὼς θέλετε ὑμῖν γίνεσθαι παρὰ* (*ὑπὸ*?) *τῶν*

griech. Väter dritte Person | 22 *εσεσθε* sonst unbezeugt, nach Tr. 191 sicher. Derselbe hat nicht *αφορισωσιν υμας*. Ungewiß ist, ob Mrc. mit DX etc. *μισησουσιν* oder — *ωσιν* | *ονειδ.* vor *εκβαλ.* mit ℵB etc. auch mit e f g[1.2] vg gegen D a b c ff[2] l q Cypr. 130, 7; 246, 2; 345, 5; 658, 21 | 23a hat wahrscheinlich gefehlt aus gleichem Grunde wie das *νυν* v. 21 | 23b *ταυτα* Tr. 192 *(secundum haec)*, *τα αυτα* Ep. sch. 6, beide ohne *γαρ* mit D a ff[2] l Ambrosius s. auch v. 26 | *αυτων* Tr., *υμων* Ep., umsoweniger glaubwürdig, da er die Variante gar nicht bemerkt hat | 24. Aus Tr. 193 *(Sed accidentia vitia divitiis illa quoque in evangelio „vae divitibus“ adscribunt, „quoniam, inquit, recepistis advocationem vestram“)* und den freieren Anspielungen p. 194 ist nicht zu erkennen, ob Mrc. *υμιν* gestrichen | 25 Tr. 194 vielleicht nicht genau *Ingerit „vae“ etiam „saturatis, quia esurient, etiam* (v. l. *et*) *ridentibus nunc, quia lugebunt“*. Wahrscheinlich aber fehlte das erste *νυν* wie in A D E etc., a b c e g[2] l q vg Iren. III, 14, 3, gegen ℵBL etc. | 26. Tr. 195 genau. Das *υμιν* hinter *ουαι* fehlt in den Uncialen außer D Δ, aber auch in it. außer dem zweideutigen b | *ανθρωποι* ohne *παντες* mit DL etc. gegen ℵB it etc. | *ταυτα* Tr. wieder *haec* wie 6, 23 hier mit ℵAEL it[7] etc. gegen BDace etc. Das *γαρ* fehlt hier auch in D it. | *και* Tr mit b und Iren. III, 14, 3 | 27. 28 In dem Citat Tr. 195 wird mit einer Hs. *benefacite* (statt *benedicite*) *eos qui eos oderunt* zu lesen sein, wohinter durch Versehen *benedicite eos qui vos maledicunt* ausgefallen zu sein scheint, denn unmittelbar dahinter zählt Tr. vollständig auf *qui inimici sunt et oderunt et maledicunt et calumniantur.* Die Citate Dl. 812d 814a. 815c sind nicht marcionitisch (s. oben S. 422) und gehören theilweise zu Mt. | 29 Der Wortlaut ist aus Tr. 196f. nicht genau wiederherzustellen. Tr. berücksichtigt in diesem Zusammenhang Mt. 5, 38, vielleicht nur aus Anlaß der Antithesen, ohne Anhalt im Text. In 29b aber muß Mrc. *χιτωνα* und *ιματιον* in obiger Ordnung gelesen haben mit a b d (nicht D) ff[2] g[1] l q Iren. IV, 13, 3; denn Tr. sagt p. 195 *et super tunica pallio quoque cedi*, p. 196 *non modo non retinendi tunicam, sed et amplius et pallium concedendi*, ein aus Rücksicht auf Mt. 5, 40 entstandener Text 30a Tr. 197 *omni petenti te dato*, ob ohne *δε*? | 31 Tr. 198 *Et sicut vobis vultis fieri ab hominibus, ita et vos facite* (v. l. *faciatis*) *illis*. Abgesehen von *ομοιως*, welches bei Mrc. wie in De, auch wohl bei Iren. IV, 13, 3 gefehlt hat, müßte Tr. sonderbar willkürlich übersetzt haben, wenn Mrc. den gewöhnlichen Text gegeben hätte. Er muß den Text vielmehr nach der so gewöhnlichen negativen Fassung des Gebots umgestaltet haben.

ἀνθρώπων, οὕτω καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς. (32. 33). 34a. (34b). 35 . . . *καὶ ἔσεσθε υἱοὶ θεοῦ, ὅτι αὐτὸς κτλ.* 36 . . . *καθὼς ὁ πατὴρ* (*ὑμῶν?*) *ᾤκτειρεν ὑμᾶς.* 37 *μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε. μὴ καταδικάζετε, ἵνα μὴ καταδικασθῆτε. ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε.* 38 *δίδοτε . . . πεπιεσμένον καὶ ὑπερεκχυννόμενον . . . ᾧ μέτρῳ*

cf. Apostellehre c. 1 *πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει.* Das Wort hat besonders als Zusatz zum Aposteldekret im Abendland Verbreitung gefunden, war aber auch als Wort Jesu überliefert (s. Bd. I, 367). Zu einem solchen war es dadurch geworden, daß es in der Apostellehre mit an die Spitze der „Lehre des Herrn durch die 12 Apostel an die Heiden" gestellt war. Bezeugt uns Justin das kirchliche Ansehen der Apostellehre zu seiner Zeit (Bd. I, 582f.), so steht nichts der Annahme entgegen, daß auch Mrc. dieses Buch gekannt hat. Es könnte sich sogar fragen, ob er jenes Apokryphon nicht geradezu an dieser Stelle seinem Ev. eingefügt und es neben den darnach umgestalteten kanonischen Spruch gestellt hat. Tr. nämlich fährt p. 198 fort *In isto praecepto utique alia pars eius subauditur „Et sicut vobis non vultis fieri ab hominibus, ita et vos ne faciatis illis". Hoc si novus deus et ignotus retro et nondum plane editus praecepit, qui me nulla antehac institutione formaverat, qua prius scirem, quid deberem mihi velle vel nolle atque ita et aliis facere, quae et mihi vellem, non facere quae et mihi nollem* etc. p. 199 *Proinde denuntians „non occides, non adulterabis, non furaberis, non falsum testimonium dices", docuit „ne faciam aliis quae fieri mihi nolim"; et ideo ipsius erit praeceptum in evangelio* etc. Man könnte das *utique-subauditur* so verstehen, daß Tr. dem Mrc., welcher diesen negativen Spruch in sein Ev. aufgenommen, concedire, damit habe er allerdings einen auch im katholischen Text implicite enthaltenen Gedanken nur förmlich ausgesprochen. Wahrscheinlicher ist es doch, daß Tr. vielmehr vom Gegner das Zugeständnis fordert, diese negative Kehrseite sei in dem positiven Spruch mitenthalten. Tr. spricht sie aus und substituirt sie dem in Mrc.'s Text wie im katholischen allein enthaltenen positiven Satz, weil er so bequemer die negativen Gebote des Dekalogs als gleichbedeutend mit dem kurz zusammenfassenden Gebot Jesu erweisen kann | 34a Tr. 199 wörtlich bis *gratia est vobis.* Die Stellung dieser Worte mit it.[7] vg. | 35 Über das obigem Text Vorangehende fehlt jedes Zeugnis, von da an Tr. 200 in zwei Theilen genau. *θεου* statt *υψιστου* s. zu S. 28 | 36 Tr. 200 *Estote, inquit, misericordes, sicut pater* (*vester* nicht sicher) *misertus est vestri,* erst nachher in ungenauer Anspielung *quia et ipse misericors sit* s. oben S. 452 | 37 Tr. 201 genau | *μη κρ.* ohne *και* mit D min. it. vg. und oriental. Versionen, ebenso mit noch stärkerer Bezeugung *μη καταδ.* | *ινα* statt *και ου* vor *μη κριθ.* mit A D Δ a c e f Cypr. p. 139, 3, Ambrosius, ebenso vor *μη καταδ.* mit D a c e ff[2] Cypr., Alles unter dem Einfluß von Mt. 7, 1 | 38 Tr. 201 vollständig, nur den letzten Satz Dl 824c (814b kommt nicht in Betracht) | *και υπερεκχ.* ohne *σεσαλευμενον* Tr. *pressam et fluentem* | *ω* ohne *γαρ* Tr. (Dl ist weniger beweisend, weil hier anfangend). Ich glaube nicht, daß man *τω αυτω μετρω ω* als Original von Tr.'s *eadem quo mensi eritis [illegible]* annehmen muß

μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν. 39—45. 46. *τί* (*δέ με*) *καλεῖς· κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖς ἃ λέγω.* (47—49). VII. 1—9. 10 . . . *λέγω δὲ ὑμῖν· τοιαύτην πίστιν οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον.* 11—17. 18—22. 23 *καὶ λέγετε αὐτῷ* (?) *ὅτι μακάριος κτλ.* 24—26.

αντιμετρ. Tr. *remetietur*, so auch Dl. lat. p. 42, also im griech. Text p. 824c falsch *μετρηθησεται* | 39—42 Tr. 201 Anspielungen | 43f. eine Hauptbeweisstelle Marcions Tr. II, 24 p. 113, IV, 17 p. 201; Orig. de princ. II, 5, 4 (vol. I, 88); Pseudotert. c. 17; Philastr. haer. 45, also in der verlorenen Grundschrift, obwohl Ep. p. 303 an entsprechender Stelle diesen Satz nicht hat; Dl. 820, 821 (zweimal). Letztere Citate kommen nicht unmittelbar in Betracht, weil dem 1. Buch angehörig, sie geben Mt. 7, 18 beidemale, auch im lat. Text in umgekehrter Ordnung der Satzglieder. Orig. gibt eine Combination von Mt. 7, 18 und 12, 33; Pseudotert. Mt. 7, 17 abgekürzt; Philaster gibt Lc. 6, 43 wörtlich, ohne *παλιν* mit ACD etc. it (außer b g¹ q) vg. Aus Tr. läßt sich nichts Genaueres gewinnen. Nur stimmt sein *producere* (II, 24) und *proferre* (IV, 17) mit *προενεγκειν* und *προσενεγκαι* (lat. *afferre*) Dl. 821c | 45 Tr. kurze Anspielung, Dl. 821 kommt nicht in Betracht | 46 Tr. 201. *Quid vocas* (*vocatis* Pamelius u. Rigaltius) *domine, domine*, p. 202 *et non facitis* (mit Junius zu lesen *facis*) *quae dico* | 7, 1—9 verbürgt durch 7, 10 | 10 Ep. sch. 7 an beiden Stellen obigen Text, an 2. Stelle ohne *δέ*, an beiden aber *τοσαύτην*, dagegen in der refut. *τοιαύτην*. Daß jenes nur Fehler der Hss. des Ep., dies der Text Mrc.'s, beweist 4maliges *talem* Tr. 202, der auch die Stellung bestätigt. Beides sonst unbezeugt. Die Qualität des Glaubens betonte Mrc. | 11—17 Tr. 202, genau nur 7, 16b | 19 Tr. 203 cf. Dl. 819 | 23 Ep. sch. 8 *παρηλλαγμενον το „μακαριος ος εαν μη* (p. 324c *ος αν μη*) *σκανδαλισθη εν εμοι" ειχε γαρ ως προς Ιωαννην.* Aber wie verändert? Jedenfalls ist nicht mit Petavius *εν αυτω* statt *εν εμοι* als Mrc.'s Text anzunehmen; denn auch in der refut. gibt Ep. nur den gewöhnlichen Text, und Tr. 203 *scandalizatur Joannes*, p. 204 *scandalizati Joanais*. Ebenso unerlaubt aber ist es, den Ep. hier nur sagen zu lassen, Mrc. habe die Stelle falsch gedeutet. Denn bei Anfertigung seiner Excerpte standen dem Ep. gar keine Deutungen Mrc.'s zur Verfügung, und er macht auch in keinem seiner Scholien eine darauf bezügliche Bemerkung. Sodann heißt *παρηλλαγμενον* „verändert" wie *μετηλλαγμενος* sch. 7 zu 1 Kor. p. 320, und das hiezu begründend hinzutretende *ειχε* heißt hier wie *ειχε, εχει* (mit und ohne *ουκ*) überall „Mrc. hat es so oder so in seinem Text stehen" cf. schol. evang. 4. 12. 22. 25. 26. 28. 29. 31. 34. 35. 57. Ep. hat aber seine eigene frühere Bemerkung nicht mehr verstanden; denn in der Widerlegung erklärt er es selbst für nebensächlich, ob Jesus die, welche sich an ihm oder die, welche sich am Johannes ärgern, selig gepriesen, und gibt dann aus einer alten antimarcionitischen Quelle (s. oben S. 419) eine höhere Theorie, welche mit dieser angeblichen Variante gar nichts zu thun hat. Wahrscheinlich hatte Mrc. durch die oben vorgeschlagene Fassung, vielleicht auch durch Tilgung von 7, 22b (*οτι τυφλοι — ευαγγελιζονται*) den richtigen Sinn, wonach die Warnung an Johannes gerichtet war, nur deutlicher gemacht. Das war

27 *αὐτός ἐστιν κτλ.* 28. [29—35]. 36—50. VIII, 1—7. 8 *ὁ ἔχων ὦτα* [ohne *ἀκούειν*] *ἀκουέτω.* 9—17. 18 *βλέπετε* (*οὖν*) *πῶς ἀκούετε καὶ μὴ* (*οὐκ?*) *ἀκούετε. ὃς γὰρ ἂν ἔχῃ κτλ..* [19]. 20. 21 .. *τίς μου ἡ* (oder *μοι* ohne *ἡ*) *μήτηρ καὶ τίνες μου οἱ* (*μοι?*) *ἀδελφοί, εἰ μὴ οἱ τοὺς λόγους μου ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες*

---

dem orthodoxen Ep., der an einen ernstlichen Zweifel des Täufers nicht denken mochte, anstößig erschienen | 24 u. 26 Tr. 203. 204 unvollständig und frei | 27. Ep. sch. 9 bis *προσωπου σου*, Tr. 204 von *ιδου* bis *οδον σου*, Dl. 867 vollständig | *αυτος* Ep., *ουτος* Dl., aus Tr. nicht zu entscheiden. Das *ego*, welches bei Tr. nicht sicher überliefert ist, ist nach Ep. u. Dl. zu streichen | 28 Tr. 204 u. von Ep. in der refut. zu sch. 8 verwerthet | 29—35 Die Art wie Tr. 204 zu 7. 36—50 überspringt, obwohl der Inhalt von 29—35 besonders viel Anlaß zur Polemik gegeben hätte, verbürgt die Abwesenheit | 36—50 Tr. 204f. wörtlich nur 7, 50 *fides tua te salvam fecit.* Ep. sch. 10 gibt offenbar, da es ihm hier nur um die Thatsache, nicht um den Text zu thun ist, eine abkürzende Zusammenfassung, nur 7, 36b wörtlich, darauf *η δε γυνη στασα οπισω η αμαρτωλος παρα τους ποδας εβρεξε τοις δακρυσι* (*τους ποδας* nur in erster Anführung) *και ηλειψε και κατεφιλει*, dann schol. 11 zu 7, 44 *αυτη τοις δακρυσιν εβρεξε μου τους ποδας και ηλειψε και κατεφιλει.* Ich wage nichts darauf zu gründen | 8. 2 u. 3. Tr. 205 Einzelnes | 4ff. Tr. *de parabolis* | 8 Tr. 205 zweimal ohne *ακουειν* nach richtigem Text von Mt. 11, 15; 13, 9. hier bei Lc. unbezeugt | 16. 17 Tr. 205 ectr. frei | 18 Tr. 205 med. Nach Erinnerung an Joh. 6, 10 *Et ideo per Christum adicit: „Videte quomodo audiatis et non audiatis“, non corde scilicet audientes, sed aure.* Er erklärt also gerade den unkanonischen Zusatz. Dagegen spricht nicht die folgende Anführung, worin derselbe wieder fehlt. Über 18b referirt Tr. frei | 19ff. Tr. 206 *Venimus ad constantissimum argumentum omnium qui domini nativitatem in controversiam deferunt.* Darüber ausführlich de carne Chr. 7 p. 438ff. Cf. Ephraim. Evang. conc. expos. 122f. (Bd. I. 611f. A. 3) | 19. Die Tilgung bezeugt Ep. sch. 12 ungeschickt im Ausdruck, aber sicher: Mrc. habe nicht *η μητηρ αυτου και οι αδελφοι* d. h. v. 19, sondern nur *η μητηρ σου και οι αδελφοι* d. h. v. 20 in seinem Text gehabt; ebenso, wenn auch nur indirekt Tr. und Ephraim. Das Ev. sollte nicht in objektivem Ton, sondern nur in Form einer Meldung der unwissenden Leute von Mutter und Brüdern Jesu sprechen | 21. Tr. 206. 207, de carne 439 dreimal *quae mihi mater et qui mihi fratres?* außerdem p. 207 einmal *aut fratres,* p. 441 *aut qui fratres.* Ep. nur in der refut. zu sch. 12 also ohne Beweiskraft, doch ähnlich *τις μου η μητηρ και οι αδελφοι;* Tr. 207 *subiungens „nisi qui audiant verba mea et faciant ea“ transtulit sanguinis nomina in alios.* Mrc. hat also Lc. 8, 21 erstlich nach Mt. 12, 48 oder Mc. 3, 33 durch Aufnahme der schroff abweisenden Frage umgestaltet, sodann aus eigener Erfindung die Worte Jesu an Stelle des Wortes (Lc.) oder Willens (Mt. Mc.) Gottes gesetzt cf. unten c. 16, 17 | 23. 24. Ep. sch. 13 ohne Unterbrechung, aber wahrscheinlich abkürzend *πλεοντων* (der Ausfall von *δε* gleichgültig) *αυτων αφυ-*

(*αὐτούς?*). 22. 23a. (23b. 24a). 24b *ὁ δὲ ἐγερθεὶς ἐπετίμησε τῷ ἀνέμῳ καὶ τῇ θαλάσσῃ*. 25 . . . *τίς δὲ(?)οὗτός ἐστιν, ὃς καὶ τοῖς ἀνέμοις* . . . 26—28 [ohne *τοῦ ὑψίστου*]. 29—39. [40—42a]. 42b *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ὑπάγειν* . . . 43f. 45 *καὶ εἶπεν ὁ κύριος· τίς μου ἥψατο* . . . 46 . . . *ἥψατό μου τις· καὶ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἀπ᾽ ἐμοῦ*. 47f. [49—56]. IX, 1—5. 6 . . *κατὰ*

πτωσεν, ὁ δε εγερθεις κτλ. wie oben. Tr. 207f. gibt nichts Einzelnes. Jesus sollte nicht des Aufweckens durch die Jünger bedurft haben. Daher mochte 24a fehlen und daher statt *διεγερθεις* lieber *εγερθεις* aus Mt. 8, 26, wenn Mrc. diese gemischte LA. nicht bereits in Lc. (nach A D u. a.) auch Mr. 4, 39 D so vorfand. Bewußte Rücksicht Mrc.'s. auf Mt. ist wahrscheinlicher auch wegen des bei Lc. sonst nicht bezeugten, also sicher aus Mt. herrührenden *τη θαλασση*. 25. Tr. 207 *autem* statt *αρα* kann Tr. zur Anknüpfung gebraucht haben; *qui* könnte aus *quia* verderbt sein, wahrscheinlicher schrieb doch Mrc. selbst *ος* statt *οτι* | 28 Tr. 209 *cuius autem dei filium Jesum legio testata est?* So konnte nicht gefragt und nicht so, wie weiterhin geschieht, disputirt werden, wenn *του υψιστου* dastand. Der Grund des Fehlens ist ein anderer wie 6, 35 | 30.–32. Anspielungen Tr. 298 extr. 209. — Das Citat Dl. 815 (*λεγων· τι σοι εστιν ονομα· ο δε* [*φησιν*] *ειπεν· λεγεων*) ist echt, da der Orthodoxe hier ausnahmsweise dem Marcioniten sich anbequemt und aus dessen Bibel citirt. Aus Ephraim p. 75 nichts zu entnehmen | 40ff. Ep. sch. 14 gibt ein zwar sicherlich in der Mitte verkürztes Citat von 42b—46; aber der Anfang *εγενετο δε εν τω* . . . wird wörtlich sein. Dann hat Mrc. das *εγενετο δε εν τω υπ(οστρεφειν)* 40 mit dem *εν δε τω υπαγειν* 42 verschmolzen, also die Erzählung von Jairus hier jedenfalls, wahrscheinlich aber überhaupt ausgestoßen. Bei Tr. fehlt auch jede Spur davon | 42 *δε* fehlt bei Ep. nur in zweiter Anführung | 43f. Ep. abkürzend *και γυνη αψαμενη αυτου ιαθη του αιματος*. Tr. 209 *tangitur a femina quae sanguine fluitabat, et nescivit, a qua*, p. 211 *tangitur vestimentum eius* | 45 Ep. bis *ηψατο*. Auch Tr. 209 *Quis me, inquit, tetigit?* Also hat Mrc. mit D a c q aus Mr. 5, 30 geschöpft. Über 45b Tr. *etiam excusantibus discipulis perseverat in ignorantiae voce* 46 Ep. abkürzend verbindet 45a mit obigem Text durch *και παλιν*. Tr. 209 *tetigit me aliquis . . sensi enim virtutem a me exisse*. Auch er fand kein *εγω*. Das *εξελθουσαν* mit A C D etc. gegen *εξεληλυθυιαν* ℵ B L | 48 Tr. 210 *Fides tua te salvam fecit*. Der Friedensgruß wird doch nicht gefehlt haben | 49—56 s. zu 40 | 9. 1f. Dl. 828 wörtlich mit Tschd. nur Dl. lat. p. 50 *convocans autem Jesus duodecim et dedit* etc. Tr. 211 Anspielungen an 9, 2 | 9, 3 Tr. 211 *prohibet eos victui aut vestitui quid in viam ferre. Quis hoc mandasset, nisi qui et corvos alit et flores agri vestit, qui bovi quoque terenti libertatem oris ad veniam pabuli ex opere summovendi ante praecepit, quia dignus operarius mercede sua? Haec Marcion deleat, dum sensui salva sint.* Daraus läßt sich weder schließen, daß Mrc. hier die Sentenz aus 10, 7 aufgenommen hatte, noch daß Tr. sie hier bei ihm vermißte, als ob sie hiehergehörte cf. 1 Kor. 9, 9; 1 Tim. 5, 18 | 6. Dl. 829,

πόλεις καὶ κώμας . . . 7—15. 16 . . *ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν ἐπ' αὐτούς.* 17. 18 . . *τίνα με λέγουσιν* (*εἶναι*) *οἱ ἄνθρωποι, τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;* 19 *λέγουσιν* (*αὐτῷ*) *οἱ μαθηταί· Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, ἄλλοι δὲ Ἠλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη.* 20 *εἶπε δὲ αὐτοῖς· ὑμεῖς δὲ τίνα* (*με λέγετε εἶναι*)*; ἀποκριθεὶς Πέτρος εἶπεν· σὺ εἶ ὁ Χριστός.* 21. 22 *λέγων· δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ἀρχιερέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγερθῆναι.* (23). 24. (25). 26a *ὃς* (*γὰρ*) *ἂν ἐπαισχυνθῇ με, κἀγὼ ἐπαισχυνθήσομαι αὐτόν.* [26b. 27]. 28f. 30 *καὶ ἰδοὺ δύο ἄνδρες συνελάλουν αὐτῷ, Ἠλίας καὶ Μωϋσῆς ἐν δόξῃ.* [31]. 32—34. 35 (*καὶ ἐγένετο*) *ἐκ τῆς νεφέλης*

---

auch lat. 50, vollständig mit obiger Erweiterung, wofür auch sahid. arm. angeführt werden. *πολεις* hinter *κωμας* haben b c l q Se S², nur *πολεις* D | 7—9 und 10—17 Tr. 211f. Anspielungen | 16 Ep. sch. 15 wie oben (nur in zweiter Anführung *τους ουρανους*, in der refut. *ουρανους*), ebenso Dl. 870, nur am Schluß *ευχαριστει* ohne *επ αυτους*, aber das Citat gibt sich nicht als wörtlich genaues *(εαν δε και το εν τω ευαγγελιω γεγραμμενον αναγνωσιν οτι ο κυριος κτλ.)*. Das *επ' αυτους* mit D it.⁷ Se | 17 konnte nicht fehlen | 18—19 Dl. 829 wie oben, lat. 51 ebenso, nur mit den in Klammern gesetzten Zusätzen | 20 Dl. 829 als Antwort nur *Χριστον*. Aber lat. 51 und Tert. 212 und auch 216 *Tu es Christus.* Somit ist in der ersten Frage statt Lc. 18 vielmehr Mt. 16, 13 befolgt und zwar ein bereits aus Mc. 8, 27 oder Lc. 9, 18 gemischter Text, wie ihn dort fast alle Zeugen (nicht aber ℵ B) bieten. In 19 und 20a ist abgesehen von dem frei gebildeten Anfang Lc. treu beibehalten, zumal wenn Dl. lat. mit seinem Zusatz 20a *me esse dicitis* im Recht ist. Von *αποκριθεις* an ist offenbar Mr. 8, 29 substituirt wie in Sc | 21 Tr. 212 *ille autem praecepit, ne cui hoc dicerent* | 22 Ep. sch. 16 wie oben, doch ohne *και αποδοκιμασθηναι — αρχιερεων*, was Tr. bezeugt, Ep. also wieder abkürzend. *λεγων* ohne *οτι* um so sicherer durch Ep. bezeugt, als sein Citat hiemit beginnt. Tr. (*silentii causam, quia oporteret*) zeugt nicht dagegen. Voranstellung von *γραμματεων* vor *αρχιερεων* mit Se. *μετα τρ. ημερας* Ep., wohl nicht anders Tr. *post tertium diem*, abgesehen von dieser Verschiedenheit und der Stellung mit D *(μεθ' ημερας τρεις)* it.⁷ aus Mr. 8, 31. Dl. 857 kommt nicht in Betracht. | 23 fehlte vielleicht ganz | 24 Tr. 212 drückt *γαρ* und *ουτος* nicht aus und ersetzt das zweite *την ψυχην αυτου* durch *eam* | 26a Tr. 213 anscheinend genau. *Qui confusus, inquit, mei* (al. *me*) *fuerit, et ego confundar eius* (al. *eum.*) Die Anwendung der 1. Person im Nachsatz weist auf Tilgung von 26b cf. zu 12, 8. Vollends unbequem mußte 27 erscheinen | 28f. Tr. 216 *tres de discentibus . . . assumit . . . in montem secedit* | 30 Ep. sch. 17 wie oben. Tr. 215 zeugt nicht dagegen. Wenn er p. 219 anfänglich bemerkt *nam etsi Marcion noluit eum* (sc. Moysen) *colloquentem domino ostensum, sed stantem*, so kann das um so weniger gegen das durch Ep. bezeugte *συνελαλουν* sprechen, als Tr. 215 selbst dies ebenso wie das *εν δοξη* v. 31

φωνή · οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός · αὐτοῦ ἀκούετε. (36—39). 40 (καὶ) ἐδεήθην τῶν μαθητῶν σου (καὶ) οὐκ ἠδυνή-

voraussetzt: *non utique in colloquio ostenderentur ... nec in consortio claritatis ... cum illis loqui ... cum eis gloriam suam communicans.* Jene spätere Bemerkung p. 219 ist also jedenfalls ungenau. Es muß ihr aber doch etwas zu Grunde liegen. Da nun Ep. das aus 31 stammende *εν δοξη* unmittelbar mit 30 verbindet und auch bei Tr. abgesehen von diesem Wort keine Spur von 31 zu finden ist, so wird 31 gefehlt haben. Nicht weil dieser Vers vom Leiden Christi handelte, sondern weil derselbe sagte oder zu sagen schien, daß Elias und Moses den Herrn über sein Leiden belehrt haben, war er für Mrc. unerträglich. Tr. ist wohl nur im Ausdruck ungenau, wenn er das eine Mal sagt, Christus habe hier nach Mrc. mit Moses und Elias gesprochen, und das andre Mal Moses (und Elias) haben nicht mit dem Herrn gesprochen. Das *stantem* Tr. 219 stammt aus *συνεστωτας* in 32 | 33 ziemlich vollständig bei Tr. 215 | 35 Ep. sch. 18 *εκ της — αγαπητος* wie oben. *λεγουσα* fehlt auch in b c l. *ουτος-αγαπητος* ebenso Tr. 215. 217. 218, aber auch *αυτου ακουετε*, und gerade dieser Schlußsatz, den Ep. nicht mehr mittheilt, war, wie Tr.'s Polemik zeigt, von Mrc. besonders betont worden cf. p. 251. Das *αγαπητος* aus Mt. 17, 5 oder Mc. 9, 7 haben hier auch A C D it.[1] vg. etc. gegen ℵ B L a ff[2] | 40f. Ep. sch. 19 *„εδεηθην των μαθητων σου". ειχε δε παρα το „ουκ ηδυνηθησαν εκβαλειν αυτο" και προς αυτους „ω γενεα απιστος, εως ποτε ανεξομαι υμων"* d. h. Mrc. hatte außer und neben der Meldung des Vaters „deine Jünger konnten den Geist nicht austreiben" und zwar als eine an die Jünger gerichtete Rede auch das Wort: „wie lange werde ich euch ertragen". Gegen die Analogie aller anderen Fälle, wo Ep. *εχει* oder *ειχεν* hat, haben Hahn S. 155 und Hilgenfeld S. 413f. ein Objekt hiezu nach Gutdünken ergänzt „diese Stelle", und daraufhin Hahn verstanden, Mrc. habe mit Ausnahme der Worte *ουκ ηδ. — αυτο* den ganzen v. 40 im Text gehabt, was doch Ep. sonst durch *ουκ ειχε δε* oder *παρεκοψε* oder *απεκοψε* ausdrückt, Hilgf. aber, Mrc. habe wegen der beiden, ihm willkommenen Sätze *ουκ ηδ.* und *ω γενεα* die vv. 40. 41 beibehalten, eine Auffassung, welche außer dem gegen beide angeführten Grund am Mangel eines zweiten *το (προς αυτους)* und an der Wunderlichkeit des *παρα* statt *δια* scheitert, was durch 1 Kor. 12, 15; Ign. Trall. 5, 2; Rom. 5, 1; Theoph. ad Autol. I, 2 nicht entschuldigt werden kann. Volkmar, welcher Hilgenfeld zustimmt S. 36, führt die Worte des Ep. ganz falsch an. — Ep. betont, daß bei Mrc. die Klage über das ungläubige Geschlecht an die Jünger gerichtet sei cf. oben zu 7, 23. Es muß dies also durch ein *προς αυτους* oder *αυτοις* ausgedrückt gewesen sein. Trotzdem konnte Tr. 219 es als zweifelhaft hinstellen, ob die Klage den Jüngern oder dem jüdischen Volke gelte. Übrigens zeigt Tr. (219 *quousque ero apud vos*, p. 220 *quamdiu ero vobiscum*), daß Ep. nur willkürlich abkürzend dies Satzglied fortgelassen hat. Beide Zeugen lassen *και διεστραμμενη* weg nach Mr. 9, 19. Aus Mr. stammt auch das doppelte *εως ποτε* statt *και* (ebenso viele kathol. Zeugen); denn Mt. 17, 17 weicht in der Wortstellung ab. Dagegen hat Mrc. in v. 40 eine aus Mt. 17, 16 gemischte

θησαν ἐκβαλεῖν αὐτό. 41 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτούς· ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε ἔσομαι πρὸς ὑμᾶς; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; (42. 43). 44. (45). 46—48. (49—51). 52—56. 57. (58?). 59—62. X. 1. (2—3). 4 ... μὴ ῥάβδον, μὴ ὑποδήματα· μηδένα κτλ. 5 (πρῶτον?). (6. 7a). 7b. (7c—9a). 9b bis

LA | 44b Ep. schol. 20 ohne Variante | 46—48 Tr. 220 kurze Andeutungen 52—56 Tr. 221 (theilweise unsicheren Textes) cf. auch p. 240 bezeugt jedenfalls 52 (κώμην, nicht πόλιν) — 55a. Die Contrastirung des Elias (nach 2 Reg. 1, 9ff.) und Christi (nach Lc. 9, 54f.) hat Tr. selbstverständlich ebenso wie die Contrastirung des Elisa (nach 2 Reg. 2, 24) und Christi (nach Lc. 9. 46—48) dem Antithesenwerk entnommen. Dies nöthigt aber zu der Annahme, daß Mrc. mit D, den meisten Lateinern, aber auch manchen Griechen, darunter wohl auch Clemens (Forsch. III, 51) den weiteren Text von v. 54. 55 vorgefunden und sich angeeignet hat. Wer mit ℵ B L etc. den kürzeren Text für den ursprünglichen und den weiteren für eine jüngere Interpolation erklärt, behauptet eben damit das Unglaubliche, daß eine der bissigsten unter den von Mrc. geschaffenen Antithesen in zahlreiche kirchliche Hss. eingedrungen sei. Das allein Glaubliche ist, daß Katholiken aus Furcht vor marcionitischer Verwerthung der Stelle und vor dem anscheinend marcionitischen Gedanken derselben die beiden Sätze 54b und 55b ausgestoßen haben. Zumal in ihrer Verbindung waren diese Sätze anstößig. Die Erinnerung an 1 Reg. 1 war an sich nicht allzu bedenklich, zumal im Munde der unverständigen Jünger; und auch die Erinnerung an den Geist echter Jünger Jesu im Gegensatz zum Rachegeist des Jakobus und des Johannes war erträglich. Stand aber beides zugleich im Text, so schien Jesus einen moralischen Gegensatz zwischen dem Geist des Propheten Elias und dem Geist echter Jünger Jesu zu statuiren. Daher haben Einige z. B. cod. e und Sc. nur 54b getilgt; Andere wie AC nur 55b, während Andere durch Beseitigung beider Sätze radicale Hülfe schufen | 57 Tr. 221 genau nur *Sequar te quocunque ieris* | 58 scheint durch Anderes ersetzt gewesen zu sein. Tr. nur *cur recusat eum* | 60 Tr. 221 genau mit Tschd. Clemens strom. III, 25 sagt, daß die Marcioniten sich hierauf beriefen, gibt aber den Text mehr nach Mt. 8, 22 | 61 f. Tr. 221 extr. gibt kurz den Inhalt an | 10, 1 Tr. 222 *alios septuaginta apostolos*. Dagegen kann Dl. 828 nicht οβ' als marcionitischen Text bezeugen; denn es redet dort der Richter Eutropius und zwar in Erinnerung an Dl. 806 4 Tr. 222 *Christus autem nec virgam discipulis in viam ferre praescripsit* (dies μη oder μητε ραβδον hat also Mrc. aus 9, 3 hier wiederholt oder überhaupt nur hier gegeben und wahrscheinlich μη βαλλαντιον, μη πηραν fortgelassen; denn der Text des Pamelius, welcher *peram* statt *virgam* bietet, scheint der handschriftlichen Grundlage zu entbehren) ... *etiam calciamenta portare vetuit illos; .. neminem, inquit, per viam* (al. *in via*) *salutaveritis*. Dl. 811 gehört nicht hierher | 5 Tr. 222 *Sic et dominus, in quam introissent domum, pacem ei dicere* | 7 Tr. 223 *dignus est* (al. om. *est*) *autem operarius mercede sua* cf. oben zu 9, 4 | 9b Tr. 223 *regnum dei* ...

11 . . . ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν εἰς μαρτύριον (?) ἀπομασσόμεθα ὑμῖν. [12—15]. 16. (17. 18). 19. (20). 21 . . εὐχαριστῶ (σοι) καὶ ἐξομολογοῦμαι, [πάτερ], κύριε τοῦ οὐρανοῦ [καὶ τῆς γῆς], ὅτι ἅπερ ἦν κρυπτὰ σοφοῖς καὶ συνετοῖς, ἀπεκάλυψας νηπίοις· καὶ ὁ

iubet annuntiari appropinquasse | 10—11 ***Etiam adicit, ut eis, qui illos non recepissent, dicerent: scitote tamen appropinquasse regnum dei*** (also ohne *εφ υμας*, welches Mrc. auch v. 9 vielleicht nicht las) . . *Sic et pulverem iubet excuti in illos in testificationem et haerentia* (?) *terrae eorum* . . . Daß *εις μαρτυριον* (wahrscheinlich an Stelle von *εις τους ποδας*) bei Mrc. hier stand (cf. 9, 5), folgt wohl auch aus Tr. 224 *cui rei praemittit testificationem?* 12—15 Die Abwesenheit folgt nicht aus dem Schweigen Tr.'s an sich, sondern daraus, daß er sonst nicht umständlich aus v. 11 hätte zu beweisen brauchen, daß Christus auch mit Strafe drohe. Hahn S. 158 und bei Thilo S. 432, der die Verse strich, bereitete sich unnöthige Schwierigkeiten durch Vergleichung von Orig. de princ. II, 5, 2 p. 87b. Nachdem Origenes in § 1 den Vertretern der Lehre vom guten und vom gerechten Gott vorgeworfen hat, daß sie aus dem AT nur Beispiele von strengen Gerichten, aus dem NT nur Beweise von Güte sammeln, fordert er sie auf, auch die Beweise des Gegentheils in den Evangelien zu beachten: Mt. 25, 41; Mt. 11, 21f. cf. Lc. 10, 13f.; Mt. 22, 12f. Daß diese Stellen in Mrc.'s Ev. standen, sagt er keineswegs. | 16 Tr. 224 nur *Qui vos sprevit, me sprevit.* Vielleicht fehlte der 1. und der 3. Satz | 19 Tr. *Quis nunc dabit potestatem calcandi super colubros et scorpiones?* 21 Ep. sch. 22 *„ευχαριστω σοι, κυριε του ουρανου". ουκ ειχε δε „και της γης", ουδε „πατερ" ειχεν. ελεγχεται δε· κατω γαρ ειχεν „και ο πατηρ".* Zu Anfang wahrscheinlich abgekürzt: Tr. 225 *gratias* (enim inquit) *ago* (ohne *tibi*) *et confiteor, domine caeli* (soweit die negativen Angaben des Ep. bestätigend, weiter allein), *quod ea, quae erant abscondita sapientibus et prudentibus, revelaveris parvulis.* Die passive Wendung wird auch durch Tr.'s weitere Worte einigermaßen bestätigt: *Quae ista? et cuius? et a quo abscondita? et a quo revelata? Si a deo Marcionis abscondita et revelata* etc. p. 226 *aut si deus Marcionis ea, quae a creatore abscondita retro fuerant, patefecit* etc. Eine ziemlich sichere Bestätigung dieses Textes gibt Clem. hom. 18, 15, wo Simon Magus, in diesem Zusamenhang unter anderem auch Vertreter von Marcion's Lehre (hom. 18, 1), die Stelle so anführt: *εξομολογουμαι σοι* (ohne *πατερ*) *κυριε του ουρανου και της γης, οτι απερ ην κρυπτα σοφοις, απεκαλυψας αυτα νηπιοις θηλαζουσιν.* Im übrigen mag das Citat noch so frei gestaltet sein, aber das *αυτα* (so hier statt *απερ*) *ην κρυπτα σοφοις* bezeichnet Petrus im Folgenden ausdrücklich als eine falsche Relation dieses Wortes Jesu. Nachdem er ganz in der Weise, wie die Väter gegen Mrc. verfuhren, gezeigt hat, daß auch dieser Text die Lehre von dem anderen Gott außer dem Schöpfer nicht begünstige, behauptet er, daß Jesus in der That anders und zwar scheinbar noch schroffer sich ausgesprochen habe. Obwohl die entsprechenden Worte des richtigen Textes nicht vollständig angeführt werden, so ist doch klar, daß der Verfasser das katholische *απεκρυψας* (oder *εκρυψας* hom. 8, 6) *ταυτα . . . και*

πατήρ, ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου. 22 *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός,* (*καὶ*) *οὐδεὶς γινώσκει, τίς ἐστιν ὁ πατήρ, εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἐὰν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.* 23. 24 .. *ὅτι οἱ προφῆται οὐκ εἶδον ἃ ὑμεῖς βλέπετε.* 25 . . . *τί ποιήσας ζωὴν* [*αἰώνιον*] *κληρονομήσω;* 26—28.

απεκαλυψας für den richtigen Text hält | 22 Das Citat Dl. 817 (*ουδεις εγνω τον πατερα ει μη ο υιος* [lat. 28 nisi solus filius] *ουδε τον υιον τις γινωσκει ει μη ο πατηρ*) ist schon seines Orts wegen nichts beweisend. übrigens mehr nach Mt. 11, 27 als nach Lc. Die Übereinstimmung mit Mrc.'s Text in Bezug auf die Umstellung der Satzglieder ist zufällig und bedeutet nichts, wenn man die weite Verbreitung dieser Anordnung in kirchlichen und häretischen Kreisen bedenkt s. Bd. I, 555. Daß Mrc. die Stelle ähnlich wie andere Häretiker in dieser Ordnung gegeben hatte, mag Irenäus gewußt und IV, 6, 1 mit berücksichtigt haben. Noch Chrysostomus weiß, daß Mrc. sie für seine Lehre ausnutzte hom. 38 in Matth. (Montfaucon VII, 427). Einzige Textquelle ist Tr. 226 *Omnia sibi tradita dicit a patre* (so ohne *μοι* mit D a c l, Justin, Iren. lat. [nicht graec.] I, 20, 3) .. p. 227 *nemo scit, qui sit pater nisi filius, et qui sit filius nisi pater et cuicunque filius revelaverit.* Die in den Hss. vor *et cuicunque* eingeschobenen Worte *nemo enim scit patrem nisi filius et filium nisi pater* sind von Pamelius, Rigaltius und Öhler mit Recht als Dublette aus Mt. 11, 27 gestrichen. Es ist undenkbar, daß Mrc., um dessen Text es sich handelt, so tautologisch geschrieben haben sollte. Die gegentheilige Entscheidung von Rönsch S. 189 verstehe ich nicht. Die weitere Bemerkung Tr.'s *nam ideo subtexuit, ab eo cognosci patrem, cui filius revelaverit* paßt zu dem gereinigten Text ebenso gut oder schlecht, als zu dem der Hss. Auf alle Fälle ist nach Mrc.'s Text das nächste Objekt der offenbarenden Thätigkeit des Sohnes das Wesen des Sohnes selbst; denn von diesem ist unmittelbar vorher gesagt, daß Niemand außer dem Vater ihn kenne. Tr. mag dennoch im Sinne Mrc.'s reden, wenn er Vater und Sohn als Objekt des *revelare* denkt und gerade auf den Vater das größere Gewicht legt. Ob Mrc. *γινώσκει* oder *ἔγνω* geschrieben, ist nicht mit völliger Sicherheit zu bestimmen. Letzteres würde Tr. wohl durch *cognorit* übersetzt haben (wie er in der That in einer ungenauen Anführung c. Marc. II, 27 p. 118 schreibt *commune testabitur evangelium, dicente Christo „nemo cognorit patrem nisi filius“*), nicht durch *scit* und *cognoscit* (s. vorher *cognosci*) | 23f. Tr. 227 *Beati oculi, qui vident quae videtis; dico enim vobis, quia prophetae non viderunt quae vos videtis.* Diesen abgekürzten Text bestätigt das Folgende 25 Tr. 228 *In evangelio veritatis* (d. h. dem kirchlichen) *legis doctor dominum aggressus „quid faciens inquit, vitam aeternam consequar“? In haeretico „vita“ solummodo posita est sine „aeternae“ notione.* Übrigens fehlt *aeternam* auch in dem lat. Germanensis[2]. Vielleicht fehlte bei Mrc. und in Tr.'s eigenem Text wie in D *διδασκαλε* | 26ff. Ep. schol. 23 *ειπε τω νομικω „εν τω νομω τι γεγραπται“; και αποκριθεις μετα την αποκρισιν του νομικου ειπεν „ορθως ειπες. τουτο ποιει και ζηση.* Darnach wird es nur ein abgekürztes Verfahren sein, wenn Tr., ohne v. 26 u. 28 zu berück-

(29—42). XI. 1. 2 . . πάτερ, ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ'

sichtigen, es so darstellt, als ob Jesus selbst v. 27 als Antwort auf v. 25 gesprochen habe. Daß Mrc. v. 25—28 ohne wesentliche Änderung gelassen, bezeugt auch das von Macarius Chrysoc. aufbewahrte Fragment des Origenes (Delarue III, 980f.). Nach abgekürzter Anführung von 25—28 bemerkt er *ταυτα δε ειρηται προς τους απο Ουαλεντινου και Βασιλιδου και τους απο Μαρκιωνος. εχουσι γαρ και αυτοι τας λεξεις εν τω καθ' εαυτους ευαγγελιω.* cf. Bd. I, 749 A. 3. Daß Mrc. mit vielen Hss. v. 27 *εξ* auch vor „Seele" und „Kraft" las, ist nach Tr., und *ειπες* statt *απεκριθης* v. 28 nach Ep. wahrscheinlich | 29—37 und 38—42 sind gänzlich unbezeugt. Daß sie sich sehr passend in den Zusammenhang fügen und daher „an der Ursprünglichkeit dieser Erzählungen an dieser Stelle kein Zweifel sein kann" (Ritschl S. 60), wird Jeder zugeben. Daß sie aber in Mrc.'s Ev. vorhanden waren, ist eine durch nichts zu beweisende Hypothese | 11, 1 Tr. 229 *Cum in quodam loco orasset ad patrem .. aggressus eum ex discipulis quidam „domine, inquit, doce nos orare, sicut et Joannes discipulos suos docuit".* Hahn hat seine Vermuthung, daß Mrc. *προσευχομενον τω πατρι* schrieb, später (bei Thilo S. 436) mit Recht als sehr unsicher zurückgezogen. | 2 Tr. 229f. will das Gebet nach Mrc. vollständig reproduciren: *Denique sensus orationis quem deum sapiant, recognosce. Cui dicam „pater"? .. A quo spiritum sanctum postulem? .. Eius regnum optabo venire ... Quis dabit mihi panem cotidianum? .. Quis mihi delicta dimittet? ... Quis non sinet nos deduci in temptationem?* Darnach lautete die Anrede mit ℵB Orig. de orat. 18 u. 22 etc. nur *πατερ.* Der Wortlaut der ersten Bitte ist aus Tr. nicht genau zu bestimmen; aber sicher ist sein Zeugnis dafür, daß bei Mrc. statt *αγιασθητω το ονομα σου* eine Bitte um den hl. Geist stand. Die Bemerkung von Westcott-Hort NT. append. p. 60, daß hier wie anderwärts ungewiß sei, ob Tr. hier seinen eigenen oder Mrc.'s Text oder beide zu Grunde gelegt habe, kann ich nach Bd. I, 603ff. nicht gelten lassen; sie erscheint in diesem Fall um so unveranlaßter, als wir Tr.' Text des Vaterunsers aus seiner Schrift de oratione c. 2—8 hinreichend kennen. Obiger Text mit Einschluß der eingeklammerten Worte ist erstens deshalb wahrscheinlich, weil es zwar nicht an dieser Stelle selbst, aber doch dicht daneben, nämlich an Stelle der Bitte um das Kommen des Reiches einen kirchlichen Text dieses Wortlauts gegeben hat. Gregor von Nyssa (de orat. domin. 3, Ed. Morell. I, 737) sagt, als ob er nie einen anderen Text von Lc. 11, 2 gesehen hätte, Lucas verdeutliche die Bitte, welche bei Mt. lautet *ελθετω η βασιλεια σου,* indem er statt derselben schreibe *ελθετω το αγιον πνευμα σου εφ ημας και καθαρισατω ημας.* Er pocht darauf den Pneumatomachen gegenüber und wiederholt diesen Text p. 738 ohne das *εφ ημας.* An einer dritten Stelle p. 739, wo er nicht den Text citirt, sondern das Gebet sich zu eigen macht, heißt es *ελθετω εφ ημας το πνευμα το αγιον και καθαρισατω ημας.* Maximus Confessor in seiner kurzen Auslegung des Vaterunsers (ed. Combefis I, 350) wiederholt dies, wie schon Combefis p. 695 erkannte, in Abhängigkeit von Gregor, wagt aber den Evangelisten, der dies geschrieben haben soll, nicht mehr mit Namen zu nennen, sondern schreibt *αλλαχου*

ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς (?). *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου.* 3 *τὸν ἄρτον σου τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν,* 4 *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* . . . (?) *καὶ μὴ ἄφες ἡμᾶς εἰσενεχθῆναι*

των ευαγγελιστων ετερος κτλ. Das Alter dieser LA. wird ferner, wie Sanday bei Westcott-Hort richtig bemerkt, bestätigt durch den singulären Text des Cod. D *αγιασθητω* (ohne *το*) *ονομα σου εφ ημας*, denn das *εφ ημας* paßt offenbar schlecht zu der ersten Bitte des gewöhnlichen Textes, erklärt sich vielmehr aus einer Vermischung desselben mit dem durch Mrc. und Gregor vertretenen Text. Die Verbreitung des letzteren in kirchlichen Kreisen beweist, daß Mrc. ihn nicht geschaffen, sondern vorgefunden und gewiß nicht ohne Kenntnis des vulgären Textes bei Lc. wie bei Mt. bevorzugt hat. Der Vorblick auf Lc. 11, 13 und die uralte Neigung zu spiritualistischer Umdeutung des Vaterunsers hat diesen Text geschaffen. Wie er aus homiletischen Erwägungen entstehen konnte, kann man noch bei Gregor, der ihn vorfand, deutlich genug sehen. Dazu kommt noch ein Drittes. Dürfen wir annehmen, daß schon in früher Zeit das Vaterunser bei der Abendmahlsfeier zur Anwendung kam, so erklärt sich von da aus Dl. 826. Auf die Frage des Orthodoxen, ob alle Menschen oder nur die Gläubigen den Geist des guten Gottes empfangen, antwortet der Marcionit *επι της ευχαριστιας* (lat. 45 *per eucharistiam*) *ερχεται.* Die bekannte Epiklese des hl. Geistes (Pseudoiren. frgm. 38 Stieren p. 855 = 36 Harvey II. 502) bezweckte für die Marcioniten eine Einladung desselben, in die Herzen der Communicanten einzuziehen, nicht wie bei den Katholiken eine Wirkung desselben auf die Elemente | 3 Obigen Text bietet ein Fragment des Origenes, welches Huetius unter den Addenda notis et observationibus (hinter Orig. opp. exeg. II) p. 130 aus einer Catena Mazariniana mittheilt: *επει δε οι απο Μαρκιωνος εχουσι την λεξιν ουτως „τον αρτον σου τον επιουσιον διδου ημιν το καθ ημεραν", επαπορησωμεν αυτοις, αλληγοριας και αναγωγας φευγουσι, τις εστιν ο αρτος του θεου;* Die Herkunft des Fragments von Origenes wird einigermaßen bestätigt durch die Bemerkungen desselben über die Abneigung der Marcioniten gegen alle Allegorie Bd. I, 587 A. 2. Origenes erinnert damit an Jo. 6, 27—33. Daß dies die Meinung Mrc.'s und obiger Text der seinige war, wird auch durch Tr. 230 eher bestätigt als widerlegt. Tr. fragt: *Quis dabit mihi panem cotidianum? qui nec milium mihi condit, an qui etiam de coelo panem angelorum cotidianum populo suo praestitit?* Tertullian selbst bevorzugt de orat. 6 die geistliche Umdeutung des täglichen Brods vor der eigentlichen Fassung. Origenes de orat. 27 erklärt die geistliche Deutung für die allein richtige. Cyprian de orat. 18. 19 behandelt wenigstens die geistliche Deutung vor der eigentlichen, und alle drei Väter citiren sofort Jo. 6. Marcion aber handelte in Consequenz dieser, wie ihre Verbreitung in katholischen Kreisen beweist, gewiß nicht von ihm erst aufgebrachten Umdeutung und Misdeutung, wenn er das Brod im Vaterunser nicht mehr „das unsrige", sondern „dein" d. h. nach Jo. 6, 33 Gottes Brod genannt wissen wollte cf. Bd. I, 677 | 4 Nach Tr. 230 (s. zu v. 2) ist mindestens wahrscheinlich, daß Mrc. *αμαρτιας* und nicht mit D *οφειληματα*, das wäre *debita* (Tr. de orat. 7) geschrieben hatte. Über *και γαρ — ημιν* fehlt jedes Zeugnis.

εἰς πειρασμόν. 5—9. (10). 11f. *τίνα γὰρ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα υἱὸς αἰτήσει . . .* 13 *εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες . . .* 14—19a. (19b). 20 *εἰ* (*δὲ*) *ἐγὼ ἐν δακτύλῳ . . .* 21f. (23—26). 27f. 29 . . *ἡ γενεὰ αὕτη σημεῖον αἰτεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ.* [*εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ* und 30—32]. 33. (34—36). 37—40. 41 (*πλὴν*) *τὰ ἐνόντα . . καὶ* [*ἰδοὺ*] *πάντα καθαρὰ ἔσται ὑμῖν.* 42 . . . *παρέρχεσθε τὴν κλῆσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ* [*ταῦτα ἔδει ποιῆσαι*

Der Schluß aber muß nach Tr. wesentlich so wie oben gelautet haben. Zu *sine* cf. Tr. 222 in Übersetzung von Lc. 9, 30. Darauf jedoch, daß Tr. *deduci* statt *induci* schreibt, ist wohl nicht, wie ich Bd. I, 712 voraussetzte, eine LA. *απενεχθηναι* oder *κατενεχθηναι* statt *εισενεχθηναι* zu gründen; denn Tr. wechselt de orat. 8 zwischen beiden Verben | 5 Ep. sch. 24 offenbar kürzend *και ειπε „τις . . . μεσονυκτιου αιτων τρεις αρτους“ και λοιπον „αιτειτε“. κτλ.* Tr. 230f. reproducirt frei die ganze similitudo | 9 Ep. sch. 24 nur *αιτειτε και δοθησεται*, dann sofort v. 11, aber Tr. berücksichtigt alle Stücke von 9. 10 | 11 Ep. sch. 24 wie oben bis *αιτησει*, übergeht dann *αρτον — η και*, was aber durch Dl. 870 (übrigens ungenau und aus lat. 64 nur theilweise zu berichtigen) verbürgt scheint. Ep. gibt weiter, gewiß abkürzend *ιχθυν και αντι ιχθυος οφιν επιδωσει αυτῳ η αντι ῳου σκορπιον.* Auch Tr. 231 kurz *non serpentem pro pisce, nec scorpium pro ovo* | 13 Nach Ep. sch. 24, Dl 870 *οντες* mit ℵDKM etc. aus Mt. 7, 11 statt *υπαρχοντες*. Weiter Ep. nachlässig *οιδατε δοματα αγαθα* (in der refut. p. 331 *διδοναι τοις τεκνοις υμων*), *ποσῳ μαλλον ο πατηρ* (refut. *υμων ο ουρανιος*). Dl. bis *„τεκνοις υμων“ και τα εξης.* Für den Schluß Tr. 231 *Itaque et spiritum sanctum is dabit* etc. | 14—18 Tr. frei verwerthet | 19a Tr. *Si ego inquit in Beelzebub* (al. *Beelzebul*) *eicio daemonia, filii vestri in quo eiciunt.* Vielleicht fehlte 19b | 20 Tr. 231 genau. *εγω* mit Dc an dieser Stelle, was andere hinter *θεου*, ℵA etc. gar nicht haben, stammt wohl aus Mt. 12, 28, wo die Stellung jedoch auch unsicher | 21f. Tr. 231 frei; auch V, 6 p. 291 fragt er, ob Mrc. das auf den Schöpfergott beziehe. Das Citat in Dl. 836 gehört seines Orts wegen nicht hieher, obwohl ein Marcionit citirt. | 27 Tr. 232, da genauer v. 28, ob *ποιουντες* statt *φυλασσοντες?* | 29 Tr. 232 nur *signum petentibus non dat.* Ep. sch. 25 bemerkt ausdrücklich, daß das von Jona, Ninive, der Königin des Südens, Salomo getilgt war. Das sinnlos abgekürzte Citat *η γενεα αυτη σημειον ου δοθησεται αυτῃ* wird so wie oben aus der refut. zu ergänzen sein | 33 Tr. frei | 37ff. Tr. nicht gerade wörtlich. Ob z. B. v. 40 *αφρονες* fehlte? | 41 Tr. 233 *Date quae habetis eleemosynam, et omnia munda erunt vobis.* Dies *εσται υμιν* mit D, daneben geringer bezeugt *υμιν εσται*, sonst *υμιν εστιν* | 42 Tr. 232 in Bezug auf den ganzen Abschnitt *vae ingerit Pharisaeis et doctoribus legis.* p. 233 *Sic et holuscula decimantes, vocationem autem et dilectionem dei praetereuntes obiurgat. Cuius dei vocationem et dilectionem nisi cuius et rutam et mentam ex forma legis de decimis offerebant?* Ep. sch. 26 *αντι του „παρερχεσθε την κρισιν του θεου“ ειχε „παρερχεσθε την κλησιν του θεου“.* Die Auslassung von *και την αγαπην* bedeutet schon

κἀκεῖνα μὴ παρεῖναι]. 43. (44 f.). 46. 47. (48). [49—51]. 52. (53 f.). XII, 1 [ohne *πρῶτον*]. 2—5. [6. 7]. 8 *λέγω γὰρ ὑμῖν . . . ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω ἐν αὐτῷ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*. 9 . . . *ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*. 10 (*καὶ*) *ὃς ἂν*

---

darum nichts, weil Ep. dies auch im kirchlichen Text, dem es doch nie gefehlt hat, wegläßt und doch in der refut. das Fehlende durch *το ελεος* stillschweigend ersetzt. Die eingeklammerten Worte konnte schon des Inhalts wegen Mrc. kaum dulden oder aber Tr. nicht unbenutzt lassen. Sie waren aber auch logisch unmöglich; denn „die Berufung Gottes" kann man nicht „thuen". Da nun von einer entsprechenden Umgestaltung nichts bezeugt ist, muß Tilgung angenommen werden. | 43 Tr. 233 *Primatum quoque captantes locorum et honorem salutationum cum incusat* etc. | 46 Tr. *Invehitur et in doctores ipsos legis, quod onerarent alios importabilibus oneribus, quae ipsi ne digito quidem aggredi auderent.* Da auch nachher *importabilia* wiederkehrt, ist vielleicht *αβαστακτα* statt *δυσβαστακτα* anzunehmen, ferner *ουδε τῳ δακτυλῳ* cf. Mt. 23, 4 statt *ενι των δακτυλων υμων ου*. Fraglich ist, ob das jedenfalls ungenaue Citat Dl. 824 (*ουαι υμιν γραμματεις*, lat. 42 *vae vobis scribae et Pharisaei*) auf v. 46 oder 52 sich bezieht | 47 Ep. sch. 27 wörtlich genau, in erster Anf. *μνηματα*, nachher *μνημεια*, Tr. 234 *monimenta* | 49—51 fehlte nach Ep. sch. 28, auch von Tr. nicht berührt | 52 Tr. *quam vero clavem habebant legis doctores, nisi interpretationem legis? ad cuius intellectum neque ipsi adibant . . . neque alios admittebant* | 12, 1 Tr. 234 *Cavete, inquit discipulis, a fermento Pharisaeorum, quod est hypocrisis.* *πρωτον* fehlt sonst nur in b vg. Lucifer ed. Hartel p. 23, 6 | 2 Tr. 234 genau, v. 3 p. 235 frei | 4 Tr. 235 vielleicht theilweise frei übersetzend *Dehinc conversus ad discipulos „Dico autem, inquit, vobis amicis* (*meis* Pamelius u. Rigaltius), *nolite terreri ab eis qui vos solummodo occidere possunt, nec post hoc ullam in vobis habent potestatem".* Ep. sch. 29 sichtlich abkürzend *λεγω* (in zweiter Anführung *δε*) *τοις φιλοις μου, μη φοβηθητε απο των αποκτεινοντων το σωμα*, weiter nichts | 5 Tr. 235 genau wie Tschd., nur *itaque dico vobis* also vielleicht *λεγω ουν* statt *και λεγω*, Ep. sch. 29 excerpirt nur *φοβηθητε δε τον μετα το αποκτειναι εχοντα εξουσιαν βαλειν εις γεενναν* | 6 f. Ep. sch. 29 bezeugt nur das Fehlen von v. 6, aber v. 7 konnte dann nicht stehen bleiben cf. zu 21, 18 und Volkmar S. 95; bei Tr. nichts | 8. Tr. 235 *Dico enim* etc. Ein sonst unerhörtes *γαρ* war passend nach Ausstoßung von 6 f., *ενωπιον* vor *των ανθρωπων* ist wahrscheinlich, da nach Ep. sch. 30 im zweiten Versglied *ενωπιον* statt *εμπροσθεν*, und auch Tr. in 8 u. 9 viermal dasselbe *coram* hat. Ep. *αντι του „ομολογησει ενωπιον των αγγελων του θεου" „ενωπιον του θεου" λεγει.* Das würde *και ο υιος του ανθρωπου* voraussetzen, wahrscheinlich aber *ομολογησω* zu emendiren nach Tr. *confitebor in illo coram deo.* Dem Ep. kam es nur auf die Beseitigung der Engel an, welche auch Tr. bestätigt. Der Einfluß von Mt. 10, 32 ist deutlich | 9 Tr. 235 wörtlich. Vielleicht schrieb Mrc. *και ος αν αρνησηται με* ganz nach v. 8, denn Tr. übersetzt *et omnis qui negaverit me.* Dl. 824 (auch lat. 42) gibt wörtlich Mt. 10, 33, kann also nichts beweisen. Die Engel fehlten auch hier, wo Mrc. nicht

εἴπῃ εἰς τὸν υἱὸν . . ὃς δ' ἂν εἴπῃ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ. 11—14 . . *τίς με κατέστησεν κριτὴν [ἢ μεριστὴν] ἐφ' ὑμᾶς;* (15). 16—20 . . *τίνος ἔσται;* (21). 22f. (24—29? sicher nur *ὀλιγόπιστοι* v. 28). 30 *ταῦτα γὰρ [πάντα] τὰ ἔθνη*

---

wie v. 8 (א* u. eine min.) kirchliche Zeugen für sich hat, nur der cod. Veron. hat hier aus Mt. 10, 33 einen ähnlichen Text geschöpft | 10 So nach Tr. 235 *Qui dixerit in filium hominis, remittetur illi, qui autem* (v. l. *remittetur, illi autem qui*) *dixerit in spiritum sanctum, non remittetur ei* (v. l. *ei remissio*). Die Wiederkehr von *dixerit* statt *blasphemaverit* auch in b (?) c e ff² i q, die Voranstellung des zweiten *dixerit* vor *in spiritum* mit a e, *αυτω* am Schluß des Verses mit a b ff² i l q. alles nach Mt. 12, 32, woher D c e vollends *αυτω ουτε εν τω αιωνι τουτω ουτε εν τω μελλοντι* | 11—14 Tr. 236 genau nur 12 und 14. Es fehlte *η μεριστην* wie in D c min.² Sc | 16—21 Tr. 237 genau nur *Stulte, hac nocte animam tuam reposcent, quae autem parasti, cuius erunt?* Unsicher ist, ob *απαιτησουσιν*, sicher aber, daß mit D und den meisten Lateinern z. B. Cypr. test. III, 61; de opere et el. 13 *τινος* statt *τινι* | 22—28 Aus Tr. 237 würden wir nicht mit Sicherheit auf einen veränderten Text schließen. Es erscheint nur sonderbar, daß Tr. dem Mrc. nicht direkt die in dessen Text liegende Anerkennung des Schöpfergottes aufrückt, wenn er in demselben v. 24 *και ο θεος τρεφει αυτους* und v. 28 *τον χορτον . . . ο θεος ουτως αμφιεζει* vorfand, und daß Tr. statt dessen die Erwägung vorträgt, was für einem Gott es wohl anstehe, so vor dem Sorgen um Nahrung und Kleidung zu warnen. Die Grundlage der Argumentation bildet nur v. 22. 23, allenfalls noch v. 26. Wenn daher Tr. in dieser Erwägung alle Elemente des Abschnitts berührt, auch jene beiden Sätze *et tamen aluntur ab ipso* (v. 24) und *et tamen vestiuntur ab ipso* (v. 28), so erscheint es am natürlichsten anzunehmen, daß dies und Alles, wofür Tr. durch jene Frage erst Anerkennung von Mrc. erzwingen will, in dessen Text nicht vorhanden war. Nun sagt Ep. sch. 31 *ουκ εχει το „ο θεος αμφιεννυσι τον χορτον“*, bezeugt also mindestens eine gründliche Umgestaltung von v. 28, und nicht wie Hilgenf. S. 418 meinte, eine „unbedeutende Variante“. Ist aber aus Tr. nicht zu schließen, daß er v. 24—28 wesentlich unverändert fand, sondern viel eher, daß diese Sätze ganz fehlten, so braucht man auch nicht mit Hahn S. 169 zu schließen, daß spätere Marcioniten erst den unbequemen Satz gestrichen haben, welchen Tr. noch vorfand. Sie müßten dann wenigstens auch den entsprechenden Satz v. 24 gestrichen haben, wenn sie nicht ganz gedankenlos verfuhren. Ep. nennt hier wie so oft nur ein charakteristisches Stück. Wir wissen nicht, wieviel von v. 24—28 Mrc. stehen ließ. Nur das *ολιγοπιστοι* v. 28 bezeugt Tr. 237 *cur illos modicae fidei incusat?* Ich vermuthe, daß v. 24. 27 (auch der Name Salomo ist zu beachten) u. 28 (mit Ausnahme des genannten Wortes) fehlten. So ergab sich ein guter Zusammenhang. An v. 23 schloß sich v. 25 vorzüglich an, und zu v. 26 konnte füglich das *ολιγοπιστοι* aus v. 28 hinzugefügt werden. Die Tilgungen bezeugt aber, wenn ich recht verstehe, Tr. selbst auch direkt in den zu 9, 3 angeführten Sätzen | 30 wörtlich nach Tr. 237 in zwei Absätzen. *παντα*

τοῦ κόσμου ἐπιζητοῦσιν, οἶδεν δὲ ὁ πατήρ, ὅτι χρήζετε τούτων. 31 *ζητεῖτε δὲ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ταῦτα* (*πάντα?*) *προστεθήσεται ὑμῖν.* 32 [ohne *ὑμῶν*]. (33. 34). 35—38 *καὶ ἐὰν ἔλθῃ τῇ ἑσπερινῇ φυλακῇ καὶ εὕρῃ οὕτως κτλ.* 39—49 a. [49 b 50]. 51 *δοκεῖτε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν; οὐχί, λέγω*

---

fehlt auch in b i l q. Das *ο πατηρ* ohne *εμου* bestätigt Tr. nochmals *prius quaeram, quem patrem intellegi velit Christus.* Also scheint Ep. sch. 32 wieder ungenau anzugeben „*εμου δε ο πατηρ οιδεν οτι χρηζετε τουτων*“ *των σαρκικων δη* (in zweiter Anführung fehlt das *δη*, so daß *των σαρκικων* als Textbestandtheil erscheint). Da Mrc. nach Ep. sch. 34 in v. 32 *εμου* gestrichen hat, wird es auch v. 30 gefehlt haben. Ep. sch. 32 hat bei v. 30 nur die Sache im Auge, bemerkt nichts über den Text und gibt den katholischen | 31 Tr. 238 *Quaerite (enim inquit) regnum dei et haec adicientur vobis.* Ep. sch. 33 *ζητειτε δε* (*δε* fehlt in zweiter Anführung) *την βασ. τ. θ. και ταυτα παντα προστεθησεται υμιν.* Das *enim* gehört zur Argumentation Tr.'s, Mrc. wird also nach Ep. statt *πλην* mit D a *δε* geschrieben haben. Dagegen ist fraglich, ob er nach Ep. mit A D etc. it. vg. aus Mt. 6, 33 *παντα* aufgenommen hatte. Auch c. Marc. III, 24 p. 157 (*Et evangelium vestrum quoque habet „Quaerite primum regnum dei et haec adicientur vobis“*), wo Tr. wohl aus dem Gedächtnis citirt und daher *primum* aus Mt. einmischt, fehlt doch dies *παντα* | 32 Ep. sch. 34 *αντι του „ο πατηρ εμου“ „ο πατηρ“ ειχεν* | 35 f. Tr. 238 *Sumus servi ... Succingere debemus lumbos .. item lucernas ardentes habere ... atque ita expectare dominum ... unde redeuntem? si a nuptiis* etc. | 38. Ep. sch. 35 *αντι του „δευτερα η τριτη φυλακη“ ειχεν „εσπερινην φυλακην“*, in 2. Anführung „*εσπερινη φυλακη*“. Bis *ευρη* ebenso wie oben D (dieser *ευρησει*) min. 1. 118. 209 (*ευρη*) b c e ff² i l Iren. lat. V. 34, 2, ähnlich auch Sc., aber alle außer b haben außerdem doch die 2. und 3. Nachtwache | 39—45 Tr. 238 f. frei, aber ohne Andeutung einer Variante | 46 Ep. sch. 36 gibt wörtlich den kanonischen Text, nur ohne *εν ημερα — γινωσκει*, was selbstverständlich nicht gefehlt haben kann und durch Tr. 239 *qua die non putaverit, hora qua non scierit* verbürgt ist. Wenn Tr. 6mal *διχοτομειν* durch *segregare* wiedergibt, so setzt das wohl keinen anderen Text voraus, entsprach aber der dort bestrittenen marcionitischen Deutung | 47 f. Tr. 240 kurze Andeutung. Dl. 833a *ο γαρ δουλος ο γνους και μη ποιησας δαρησεται πολλα ... δαρησεται ολιγα* (sic). S. aber die Anm. bei Delarue. In Dl. lat. 66 oben fehlt das Citat überhaupt | 49 Tr. 240 *Ignem veni mittere in terram.* Dl. 824 scheint ungenaue Vermischung von Mt. 10, 34 u. Lc. 12, 49. 51 „*ουκ ηλθον βαλειν ειρηνην, αλλα μαχαιραν*“ *και „ουκ ηλθον βαλειν ειρηνην, αλλα πυρ*“. Letzteres genauer mit Tr. und Lc. 12, 49 Dl. lat. 42 *Ignem veni mittere super terram* 50 hat jedenfalls hier gefehlt s. zu 22, 24; denn erstens konnte Tr. das sich nicht entgehen lassen, zweitens bezeugt er unmittelbaren Anschluß von v. 51 an v. 49a s. folgende Note | 51 Tr. 240 *Ipse melius interpretabitur ignis istius qualitatem adiciens „Putatis, venisse me pacem mittere in terram? non, dico vobis, sed separationem“. Machaeram quidem scriptum est. Sed Marcion emendat, quasi non et separatio opus sit machaerae.*

ὑμῖν, ἀλλὰ (oder ἀλλ' ἢ) διαμερισμόν. (52). 53—57. 58 . . . παραδώσει σε . . 59 . . . καὶ τὸν ἔσχατον κοδράντην . . XIII, [1—9]. 10—18. 19 ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ κήπῳ αὐτοῦ . . . 20. 21.

Die mit v. 49 ganz gleichartige Übersetzung Tr.'s macht es überwiegend wahrscheinlich, daß Mrc. statt ειρηνην παρεγενομην δουναι εν τη γη obigen Text gegeben hat, unter Einfluß von Mt. 10, 34. Auch das *mittere* in b l q spricht dafür, daß früh im Abendland wie auch anderwärts (s. Tischd.) ein solcher Lucastext verbreitet war. Tr. irrt sicherlich, wenn er διαμερισμον für eine willkürliche Änderung Mrc.'s erklärt und als kirchlichen Text unsrer Stelle das μαχαιραν aus Mt. 10, 34 voraussetzt, und vollends wenn er III, 14 p. 141 unter den *exempla*, welche auch die Gegner anerkennen, auch dies anführt *Hanc et dominus ipse machaeram venit mittere in terram, non pacem* | 53 Tr. 240 genau, 54—56 frei | 57 Tr. 241 *exprobrat etiam quod iustum non a semet ipsis iudicarent*. Ob Mrc. τι δε las oder mit D b (?) Sc ausließ, ist nicht zu sagen | 58 Ep. sch. 37 μηποτε κατασυρη — πρακτορι. Die Stellung von σε mit D u. einer min. | 59 Tr. 241 *nisi soluto etiam novissimo quadrante*. Da D wirklich τον εσχατον κοδραντην aus Mt. 5, 26 bietet, so wird auch bei Tr. und ebenso in allen Italahss. nicht ungenaue Übersetzung, sondern dieser griech. Text vorliegen | 13, 1—9 Ep. schol. 38 ην παρακεκομμενον απο του „ηλθον τινες απαγγελλοντες .. των θυσιων αυτων“ εως οπου λεγει περι των εν τω Σιλωαμ δεκαοκτω αποθανοντων εν τω πυργω, και οτι „εαν μη μετανοησητε“, και εως της παραβολης της συκης, περι ης ειπεν ο γεωργος, οτι „σκαπτω και βαλλω κοπρια και εαν μη ποιηση, εκκοψον“. Daraufhin haben Hahn S. 175 und Volkmar S. 37 mit Recht behauptet, daß 13, 1—9 und nicht etwa nur, wie Rettig, Theol. Stud. u. Krit. 1838 S. 983 und Hilgenfeld S. 419 meinten, 13, 1—5 gefehlt habe. Ist innerhalb dieses Scholion das erste εως zweifellos inclusive gemeint, so selbstverständlich auch das zweite. Ebenso das εως οπου sch. 41 in evang. und sch. 9 in 1 Kor. p. 320. Es wäre auch Alles hinter μετανοησητε völlig müßig, wenn dadurch nur wiederholt sein sollte, was schon bis dahin ganz deutlich gesagt war, daß 13, 1—5 fehlte. Auch Tr. schweigt über 13, 1—9 | 10ff. Tr. 241 *Quaestionem rursus de curatione sabbato facta quomodo discussit: Unusquisque vestrum sabbatis non solvit asinum aut bovem suum a praesepi et ducit ad potum?* Ob in v. 15 gegen alle sonstige Bezeugung τον ονον η τον βουν αυτου? Auch aus Ep. sch. 39 (ταυτην δε θυγατερα Αβρααμ [ohne ουσαν ην, in 2. Anführung wenigstens ην] εδησεν ο σατανας) läßt sich kein besonderer Text v. 16 nehmen 19 Obiger Text ist wörtliche Übersetzung des anscheinend genauen (*inquit*) Citats Tr. 241. Das *seminavit in horto suo*, welches Tr. noch einmal wiederholt, statt *iecit in hortum suum* stammt abgesehen von dem aus Lc. beibehaltenen κῆπος für ἀγρός aus Mt. 13, 31. Ob dagegen Mrc. εν τω εαυτου κηπω oder mit ℵB (εις κηπον) εαυτου oder mit D (εις τον κηπον) αυτου geschrieben hat, bleibt ungewiß. Daß Tr. einmal in der folgenden Polemik mit Betonung des Possessivs schreibt *cum „in suo horto“ dixerit*, verbürgt eben deshalb keineswegs ein

(22—24). 25—28 *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅτε πάντας τοὺς δικαίους ἴδητε ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ κρατουμένους ἔξω.* [29—35]. XIV, (1—11). 12—14. (15). 16 [ohne *μέγα*]. 17—21 ... *τότε κινηθεὶς ὁ οἰκοδεσπότης* ...

εαυτου | 20f. Tr. 241f. *De sequenti plane similitudine vereor, ne forte alterius dei regno portendat. Fermento enim comparavit illud, non azymis, quae familiariora sunt creatori* | 25ff. Tr. 242 *Cum surrexerit, inquit, pater familiae ... et cluserit ostium ... Quibus pulsantibus respondebit: „Nescio* (ob ohne *υμας*?) *unde sitis", et rursus enumerantibus, quod coram illo ederint et biberint et in plateis eorum docuerit, adiciet „Recedite a me omnes operarii iniquitatis; illic erit fletus et frendor dentium."* | 28 Ep. sch. 40 *παρεκουψε παλιν το „τοτε οψεσθε Αβρααμ — εν τη βασιλεια του θεου", αντι δε τουτου εποιησεν „οτε παντας* (.. wie oben im Text ..) *υμας δε εκβαλλομενους", εποιησε* (in 2. Anführung *προσεθηκε*) *δε „κρατουμενους εξω" και* (in 2. Anführung ohne *και*) *„εκει εσται* (nachher *εσται*) *ο κλαυθμος και ο βρυγμος των οδοντων".* Wie immer sind die wesentlichen Änderungen der 2. Anführung werthlos s. oben S. 413; nur *εσται*, weil durch Tr. (s. vorige Note) bestätigt, ist auch in 1. Anführung als ursprünglich anzunehmen. Das sehr wesentliche *και* vor *εκει* bringt nachträglich ein für die Polemik nutzbringendes Textelement, welches nach Tr. an der richtigen Stelle gleich hinter v. 27 stand. Nachlässig ist bei Ep. der kathol. Text wiedergegeben, denn *τοτε* statt *οτε* ist unerhört; ferner nachlässig im Citat aus Mrc. *εκβαλλομενους* vorläufig beibehalten, und nur in Parenthese widerrufen, was dann Ep. selbst später misverstand, daher *προσεθηκε* statt des ursprünglichen *εποιησε*. Alles Wesentliche bestätigt Tr. 242 *Ergo erit poena, a qua fit exclusio in poenam, cum videbunt iustos introeuntes in regnum dei, se vero detineri foris.* Noch viermal *detinere.* Das durch Ep. nicht bestätigte *introeuntes*, welches bei den Lateinern ohne Grundlage in einem nachweisbaren griech. Text hier geradezu regelmäßig ist, hat um so weniger Gewicht, als Tr. nicht wörtlich citirt | 29—35 Ep. sch. 41 bezeugt völlige Tilgung, Tr. hat nichts davon | 14, 1—11 ist ohne jede Spur bei Tr. und Ep. Völlige Abwesenheit könnte darum fraglich erscheinen, weil Ep. sch. 41 auch diese Perikope mit unter sein *παρεκουψε* hätte befassen mögen. Andrerseits konnte sie Mrc. bei seinem Streben nach Kürze als überflüssig neben 6, 6—11; 13, 10—17 ansehen. Fehlte 14, 1—11 und nicht etwa nur 14, 2—11, so bedurfte nur v. 12 zu Anfang einer geringen Umgestaltung; denn v. 15, welcher übrigens nicht bezeugt ist, hatte an der Parabel genügende Unterlage, diese selbst aber bedurfte einer solchen nicht | 12ff. Tr. 242 *Ad prandium vel ad coenam quales vocari iubet?* Zu v. 14 *qui scilicet (et?) humanitatis istius vicem retribuere non possunt. Hanc si Christus captari vetat, in resurrectione eam promittens* etc. | 16 Tr. 242f. *Etiam invitatoris parabola. Homo quidam fecit coenam et vocavit multos.* Nur X arm. om. *μεγα* | 17ff. Tr. 243 frei. Zu v. 21 *Hoc ut patrifamiliae renuntiatum est, motus tunc (bene quod et motus, negat enim Marcion moveri deum suum, ita et hoc* [v. l. *hic*] *meus est), mandat de plateis et vicis civitatis facere sublectionem.* Also sicherlich nicht

22f. (24—35). XV, (1f.). 3—10. [ohne τῶν ἀγγέλων]. [11—32]. XVI, 1—7. (8). 9a. (9b. 10). 11. 12 *καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐχ ηὑρέθητε, τὸ ἐμὸν τίς δώσει ὑμῖν;* 13—15. 16 *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου, ἐξ* (oder *ἀφ'*) *οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται, καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.* 17 . . . *ἢ τῶν λόγων μου μίαν κεραίαν πεσεῖν.* 18. 19—22 . . *ἐτάφη* 23 [*καὶ*]

οργισθεις s. oben S. 452f. | 23 Tr. 243 *Dehinc loco abundante praecepit etiam de viis et sepibus collegi.* Auch *ετι τοπος εστιν* v. 22 fehlte also nicht. Dagegen ist v. 24 nicht berücksichtigt; denn v. 21 genügt als Grund des Satzes *Nec potest iam fastidiosus iudicare, quos nunquam retro invitarit.* Aus Ep. refut. 70 wie Hilgenfeld S. 421 einen Schluß auf das Vorhandensein oder gar den Wortlaut von v. 26 zu machen, ist unerlaubt s. oben S. 412—418. | 15, 3ff. Tr. 244 *Ovem et dragmam perditam quis requirit?* In v. 10 fehlte wahrscheinlich *των αγγελων* s. zu 12, 8f. Tr. 244 *exultare illius est de poenitentia peccatoris . . . qui se professus est olim malle peccatoris paenitentiam quam mortem.* Also Gott selbst ist der, welcher sich freut. Dem entsprechend wird auch v. 7 geändert gewesen sein. | 11—32 Ep. 42 *παλιν παρεκοψε πασαν την παραβολην των δυο υιων κτλ.* Tr. nichts | 16, 1—13 Tr. 245 von v. 13 rückgreifend auf 1—7, dann genauer v. 9a und wieder 13 letzten Satz, darauf p. 246 v. 11 genau ohne Variante, dann v. 12 *Et si in alieno fideles inventi non estis, meum quis dabit vobis.* Da er v. 11 *εγενεσθε* genau durch *exstitistis* wiedergibt, muß er hier *ηυρεθητε* gefunden haben. *το εμον* statt *το υμετερον* (א A D etc.) oder *το ημετερον* (B L) findet sich nur noch in min. 157 e i l. Ohne Beleg sind also nur v. 8. 9b und 10. Dl. 820e. 821a, wo v. 13 citirt wird aber ohne *οικετης* cf. Mt. 6, 24, kommt schon des Orts wegen nicht in Betracht. 14 Tr. 245 frei | 15 Tr. 246 theils frei, theils genau | 16 Ep. sch. 43 gibt obigen Text ohne *εξ ου ευαγγελιζεται.* Daß das willkürliche Abkürzung ist, beweist das bei Ep. selbst folgende *εις αυτην.* Tr. 246 *Lex et prophetae usque ad Joannem, ex quo regnum dei annuntiatur.* Weiter nichts. *εως* (Ep.) schrieb Mrc. mit A D etc. (gegen א B L etc.) aus Mt. 11, 13. *εξ ου* (Tr.) oder *αφ ου* statt *απο τοτε* sonst unbezeugt. | 17 Tr. 247 *Transeat igitur caelum et terra citius, sicut et lex et prophetae, quam unus apex verborum domini.* Nochmals *ideo subtexuit facilius elementa transire quam verba sua.* Der hiesige Text ist also nach 21, 33 geändert. Die Worte *sicut et lex et prophetae* sind natürlich Tr.'s Zuthat innerhalb der ersten auch sonst offenbar freien Wiedergabe und fehlen in der wesentlich genaueren zweiten. Hahn, der dies verkannte S. 185, hätte consequenterweise auch schreiben müssen: *παρελθετω ουν ο ουρανος κτλ.* | 18 Tr. 247 u. 248 zweimal, zuerst *adulterium committit* nachher *ad. commisit,* ferner *et* (fehlt das erste Mal) *qui dimissam a viro* (*a marito dim.*) *duxerit aeque adulter est.* Also wohl sicher *και* (ohne *πας*) *ο απολελ.,* vielleicht *ομοιως μοιχος εστιν* | 19—31 Tr. 249f. verbreitet sich über das Ganze, Ep. sch. 44 kurze Inhaltsangabe, sch. 45. 46 Einzelnes, Dl. 826ff. (lat. 47f.) vollständige Vorlesung der Perikope mit nachfolgender Besprechung | 21 Dl. *απο των πιπτοντων,* aber lat. *de micis quae cadebant,* Dl. *ελειχον* (v. !.

ἐν τῷ ᾅδῃ. ἐπάρας οὖν (oder *δὲ*) . . . *ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ.* 24. 25 *Ἀβραὰμ δὲ εἶπε· τέκνον, μνήσθητι ὅτι ἀπέλαβες σὺ τὰ ἀγαθὰ ἐν τῇ ζωῇ σου . . νῦν δὲ ὅδε παρακαλεῖται, σὺ δὲ ὀδυνᾶσαι.* 26 *καὶ ἐπὶ* (oder *ἐν*) *πᾶσι τούτοις μεταξὺ ὑμῶν καὶ ἡμῶν χάσμα μέγα ἐστήρικται, ὅπως οἱ ἐνταῦθα διαβῆναι πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται, μηδὲ οἱ ἐκεῖθεν ὧδε διαπερῶσιν.* 27—30. 31 *ὁ δὲ εἶπεν· εἰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἤκουσαν, οὐδ' ἄν τις ἐκ νεκρῶν ἀπέλθῃ, ἀκούσωσιν αὐτοῦ.* XVII, 1. 2 *συνέφερεν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ἢ λίθος μυλικὸς*

απελειχον) *τα τραυματα* (v. l. *ελκη*) *αυτου* | 22 Dl. *υπο* (om. *των*) *αγγελων* 23 Dl. wie oben, lat. *sepultus est in infernum. Elevans autem.* Mrc. hat also mit ℵ (erste Hand) a c e g[1] i l m vg (ähnlich auch Evang. hieros. und Tatian Forsch. I, 177) *εταφη* unmittelbar mit *εν τω αδη* verbunden, ohne jedoch wie a i (Evang. hieros. u. Tatian) ein *και εν τω αδη* oder dergl. nachträglich einzuschieben. *εν τω κολπω* (mit D it. vg.) nach Dl. (allerdings v. l. *εν τοις κολποις*, aber auch lat. *in sinu*), so auch Tr. 249f. 5mal in verschiedenen Casus, kann sich aber auf v. 22 beziehen | 24 Dl. *δακτυλου* ohne *αυτου*, aber lat. *digiti sui* | 25 Dl. auch lat. *Αβρ. δε ειπε.* Das Folgende zweimal Dl. 827b. 828b, von *νυν* — *Λαζαρος* auch Ep. sch. 45. Dl. zweimal *συ* hinter *απελαβες* (in lat. nicht ausgedrückt) und ohne *σου* hinter *αγαθα* (so auch lat.). Dl. 827 *οδε*, 828 *ωδε*, aber lat. gerade an zweiter Stelle *iste*, womit denn auch *hic* an erster gleichbedeutend sein wird. Auch Ep. sch. 45 bestätigt *οδε*, obwohl es dort nicht überliefert ist; denn wozu sonst hätte Ep. geschrieben *ωδε* (lies *οδε*) *παρακαλειται, ο αυτος Λαζαρος*, als um das aus dem Zusammenhang gerissene *οδε* zu deuten? Der scharfe Gegensatz von *συ* — *Λαζαρος* (s. vorher) sollte wiederkehren in *οδε* — *συ*. Ebenso Tatian, Ephraim graecus (Forsch. I, 177) wenige min. | 26 Dl. *επι πασι τουτοις*, aber lat. *in his omnibus;* sonst beide übereinstimmend obigen Text. Die Tilgung von *θελοντες* wird nicht zufällig sein. Der sinnwidrige Ausfall von *ειπε δε* v. 27 in Dl. wird Schreibfehler sein, lat. hat wenigstens *inquit* als Ersatz eingeschoben. Weitere Varianten sind meist in Dl. selbst nicht sicher überliefert und zugleich nichtssagend v. 27 *οικιαν*, v. 28 *εχει* vor *πεντε* und *μη* ohne *ινα* und *τουτον* vor *τον τοπον*, v. 29 *λεγει αυτω εχουσι* (so auch lat.), v. 30 om. *Αβρααμ*, ferner *μετανοησωσιν* (lat. *tunc poenitebunt*) | 31 Ep. sch. 46 *ειπεν Αβρααμ· εχουσι Μωϋσεα και τους προφητας, ακουσατωσαν αυτων, επει ουδε τον εγειρομενον εκ* (2. Anführung *απο*) *νεκρων ακουσωσιν.* Darnach hätte v. 30. 31 gefehlt. Aus Tr. 251, der nur v. 29 wiedergibt, läßt sich das nicht widerlegen. Aber Ep., der hier nichts von Textänderung sagt, hatte wieder nur am Inhalt positives Interesse und zog zusammen. Die Ungenauigkeit der Form zeigt schon das *ειπεν Αβρ.*, welches weder v. 29 noch v. 31 sonst bezeugt ist. Am Schluß bestätigt Ep. trotzdem einigermaßen obigen originellen Text, in welchem Dl. 827 (falsche LA. in der Randnote bei Delarue) genau mit lat. übereinkommt. Auch das auffallende *ακουσωσιν* hat sicherlich Rufin und nicht ein irrender Schreiber durch *audiant* (Caspari emendirt *audient*) wiedergegeben. | 17, 1f. Auf die ziemlich freie Anspielung Dl. 830 (*πως ετι,*

περιέκειτο περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔρριπτο . . . 3. 4. (5. 6). |7—10|. (11). 12f. 14a (*καὶ*) *ἀπέστειλεν αὐτοὺς λέγων· πορευθέντες δείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν.* IV, 27 *πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐν ἡμέραις Ἐλισσαίου τοῦ προφήτου καὶ οὐκ ἐκαθαρίσθη εἰ μὴ Νεεμὰν ὁ Σύρος.* XVII, 14b—20. 21 . . *ἰδοὺ ὧδε, ἰδοὺ ἐκεῖ·*

λελυμενων τουτων, ουαι εκεινῳ δι' ου το σκανδαλον ερχεται, lat. 53 *his omnibus absolutis, quare vae sit illi homini, per quem scandalum venit*) ist nicht viel zu gründen. Tr. 251f. *Conversus ibidem ad discipulos: Vae dicit auctori scandalorum, expedisse ei, si natus non fuisset, aut si molino saxo ad collum deligato praecipitatus esset in profundum, quam unum ex illis modicis utique discipulis eius scandalizasset.* Trotz der Freiheit der Wiedergabe ist deutlich 1) Mrc. las nicht die Präsentia und Perfecta *λυσιτελει περικειται ερριπται.*, im ersten Fall auch schwerlich dasselbe Verb. *συμφερει* hat D, und *συνεφερεν* setzt d (*expediebat*) voraus, die übrigen Formen bieten D a d e 2) Mrc. hat mit a b c ff^{2} i l q in Erinnerung an Mt. 18, 6 den Lucastext aus Mt. 26, 24 bereichert. Das Citat Dl. 814 kommt für Mrc. nicht in Betracht, und der von Tschd. citirte Origenes lat. für unsere Stelle überhaupt nicht | 3f. Tr. 252 *Peccantem fratrem iubet corripi . . . Sed et veniam des fratri in te delinquenti iubet, etiam septies* | 7—10 Ep. sch. 47 *παρεκοψε το „λεγετε οτι αχρειοι — πεποιηκαμεν"*. Dann muß auch die Einleitung hiezu d. h. nicht nur die Anfangsworte von v. 10, sondern auch 7—9 gefehlt haben. Daß auch 5 u. 6 gefehlt haben, war eine unbegründete Vermuthung Hahn's. Andrerseits berechtigt die kurze Angabe des Ep., der ja oft genug auch in der Angabe der Defekte sehr unvollständig ist, nicht dazu, mit Hilgenfeld S. 423f. v. 7—9 oder gar mit Volkmar S. 98. 151 außerdem auch noch die Anfangsworte von v. 10 bis *διαταχθεντα υμιν* dem Mrc. zuzusprechen. Nach dem, was vorangegangen, würde dieses Fragment den sinnlosen Gedanken ergeben: „Wie Jeder von euch seinem von der Arbeit heimkehrenden Knecht nichts desto weniger neue Arbeit auflegt, ehe er ihm gestattet seinen Hunger zu stillen, und ohne ihm für seine Arbeit besonders zu danken, so sollt auch ihr es machen, wenn ihr das euch Befohlene gethan habt." Erst die Fortsetzung gibt dem „so auch ihr" einen erträglichen Sinn und zeigt, daß nicht die vorher beschriebene Handlung des Hausherrn, sondern die dabei vorausgesetzte Denkweise des Knechtes das Vorbild für die Jünger ist. | 12ff. Ep. sch. 48 *οτε απηντησαν δεκα λεπροι. απεκοψε δε πολλα, και εποιησεν „απεστειλεν — ιερευσιν"* (s. oben v. 14)· *και αλλα αντι αλλων εποιησε λεγων οτι „πολλοι λεπροι" κτλ.* (oben hinter 14a). Tr. 252 *etiam in curatione decem leprosorum, quos tantummodo ire iussos, ut se ostenderent sacerdotibus, in itinere purgavit* | 14 Das bei Ep. fehlende *πορευθεντες* hat nach Tr. nicht gefehlt s. schon vorher, dann p. 253 *ite, ostendite vos sacerdotibus.* Ep. sch. 48 gibt *πολλοι — Συρος* aus Lc. 4, 27 als hiesigen Text Mrc.'s. Das bei Ep. fehlende *εν τῳ Ισραηλ* habe ich aus Tr. 253 eingesetzt. Es kann nicht gefehlt haben. Aus Ep. ergibt sich nur, daß der Spruch hinter v. 14a, aber aus Tr. 253, daß er vor 14b stand; denn nachdem Tr. von der auf dem Wege erfolgten Heilung und dem Unterschied dieser Heilung von

ἰδοὺ γὰρ . . . 22 . . ὅταν ἐπιθυμήσητε ἰδεῖν μίαν . . . . (23. 24).

---

der im Gesetz vorgesehenen gehandelt hat, fährt er fort: *Nunc etsi praefatus est, multos tunc fuisse leprosos apud Israelem in diebus Helisaei prophetae et neminem eorum purgatum nisi Naaman* (codd. *Neeman* und *Neemam*) *Syrum, non utique et numerus faciet ad differentiam deorum in destructionem creatoris unum remediantis et praelationem eius qui decem emundarit.* Jenes *praefatus* kann nur Christus zum Subjekt haben und nicht etwa Mrc., sei es daß an eine frühere Stelle seines Evangeliums zu denken wäre, wo er diesen Ausspruch gehabt hätte (s. dagegen schon oben zu 4, 23ff.), oder, wie Ritschl S. 121 wollte, an eine Stelle der Antithesen, worin Mrc. zuerst die Heilung des Naeman und dann die der 10 Aussätzigen erwähnt hätte. Aus c. Marc. IV, 9 p. 174f., worauf sich Tr. selbst hier p. 253 zurückbezieht (*sed eiusmodi et alibi iam dicta sunt in documento superiore*), sehen wir nur, daß Mrc. in den Antithesen die Perikope von den 10 Aussätzigen zugleich mit Lc. 5, 12—14 besprochen und dabei auch den von seiner ursprünglichen Stelle verschobenen Spruch Lc. 4, 27 verwerthet hatte. An unserer Stelle aber hätte Mrc. mit Namen als Subjekt angeführt sein müssen, wenn der Leser zu *praefatus est* ein anderes Subjekt hinzudenken sollte, als das Subjekt der vorigen Prädikate p. 252f. *in itinere purgarit . .; si quid aliter, quam lege distinxit, ipse perfecit. cum aliter dominus per semet ipsum operetur, sive per filium* d. h. der Herr, Christus und Gott in Christus. Aus den angeführten Sätzen ergibt sich auch deutlich, welcher Thatsache das betreffende Wort Jesu als Einleitung vorangegangen sein soll: es kann nur die Heilung der Aussätzigen sein, welche dieselben auf dem Wege von Jesus hinweg erfahren haben. Ehe Jesus dies Wunder wirkte, hat er jenes Wort von Naeman gesprochen. Nach alle dem kann der Einschub nicht, wie Hahn wollte, hinter v. 14 gestanden haben, in welchem Falle dies gar kein Wort Jesu, sondern eine unbegreiflich thörichte Bemerkung des Evangelisten wäre; aber erst recht nicht, wie Volkmar S. 83. 151 wollte, in v. 18f.; denn in diesem Falle wäre dies Wort Jesu nicht, wie Tr. bezeugt, eine Praefatio, sondern ein Epilogus der Heilung. Unnöthige Sorge hat sich Volkmar um die zu v. 12ff. mitgetheilten Worte des Ep. gemacht. Daß Mrc. „Vieles weggeschnitten habe“, ist jedenfalls sehr übertrieben geredet; denn nach Tr. hat nichts Wesentliches, auch nicht das πορευθεντες v. 14 gefehlt. Unbezeugt ist v. 11, kann also ganz gefehlt haben. Es kann v. 12 am Schluß und v. 13 überhaupt gekürzt gewesen sein, und v. 14 war, wenn Ep. genau berichtet, zwar nicht wesentlich gekürzt, aber doch geändert (και ιδων ειπεν αυτοις· πορευθεντες επιδειξατε lautet der kath. Text). In diesem Theil der Erzählung sind aber auch nach der Ordnung der Sätze des Ep. die angeblich bedeutenden Abstriche zu suchen. Volkmar's Annahme, daß v. 18 ει μη ο αλλογενης ουτος gefehlt habe, hat also hieran keinen Halt. Aber auch nicht an dem folgenden Satz des Ep., welcher nur sagen will, daß Mrc. hier ganz Fremdartiges nämlich Lc. 4,27 eingemischt habe. Meinte Ep., daß Mrc. an die Stelle eines katholischen Textbestandtheiles jenen Satz eingefügt habe, so würde er dies nach seiner sonstigen Gewohnheit deutlich ausgesprochen haben cf. sch. 1. 4. 26. 30.

25 [ohne ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης]. 26—32. (33—37). XVIII. 1—14. (15—17). 18 [ohne ἄρχων]. 19 . . τί (oder μή) με λέγετε

34. 35. 40. 50. 77. — Fraglich ist mir nur, ob Hilgenfeld S. 425. 442 richtiger als ich das Wort über Naeman vor πορευθεντες v. 14 eingeschoben hat 15—19 Tr. 254 *Unde et unum illum solutum ex decem memorem divinae gratiae Samariten miratus, non mandat offerre munus ex lege, quia satis iam obtulerat gloriam* (v. l. *gratiam*) *deo reddens . . . Et tamen cui deo gratiam reddidit Samarites? . . . Et ideo „fides tua te salvum fecit“ audiit* | 20f. Tr. 254 *Sed nec Pharisaei possunt videri de alterius dei regno consuluisse dominum, quando venturum sit. „Non venit, inquit, regnum dei cum observatione, nec dicunt: Ecce hic, ecce illic. Ecce enim regnum dei intra vos est“.* Das zweite ιδου (aber mit η davor) haben auch A D it.[5], andere Lateiner mit ℵ B L dafür η εκει | 22 Ep. sch. 49 ελευσονται — ανθρωπου wie oben. ιδειν an dieser Stelle mit it.[6] vg., woneben S[2] nicht genannt werden darf. Vielleicht fehlte και ουκ οψεσθε. | 25 Tr. 255 *Dicens enim filium hominis ante multa pati et reprobari oportere ante adventum suum* etc. Der oben angezeigte Defekt scheint sicher | 26—32 Tr. 255 *Sed si de suo loquitur adventu, cur cum diebus Noe et Loth comparat . . cur admonet meminisse uxoris Loth?* | 18, 1—8 Tr. 255 *Nam et orandi perseverantiam et instantiam mandans, parabolam iudicis ponit coacti audire viduam instantia et perseverantia interpellationum eius . . . Sed subiunxit facturum deum vindictam electorum suorum* | 9—14 Tr. 255 *templum creatoris inducit et duos adorantes diversa mente describit, Pharisaeum in superbia, publicanum in humilitate, ideoque alterum reprobatum, alterum iustificatum descendisse* | 15—17 unbezeugt, denn Dl. 814 gehört nicht hieher | 18ff. Ep. sch. 50 (die Varianten der 2. Anführung, von Dindorf in den Text der ersten eingetragen, setze ich in Klammern) ειπε τις προς αυτον· „διδασκαλε αγαθε, τι ποιησας ζωην αιωνιον κληρονομησω; (+ο δε) μη με λεγετε (λεγε) αγαθον. εις εστιν αγαθος (+ο θεος).“ προσεθηκε το ου (προσεθετο εκεινος) „ο πατηρ“. και αντι του „τας εντολας οιδας“ λεγει „τας εντολας οιδα.“ Die Einführungsformeln v. 18 u. 19 sind jedenfalls frei geformt, anderes wird durch anderwärtige Zeugnisse corrigirt. Aus Orig. Fragm. Delarue III, 980f. sieht man nur, daß die Marcioniten diese Perikope in ihrer Bibel hatten. | 18 αρχων fehlte nach allen Zeugen: Ep. s. vorher, Tr. 256 *interrogatus ab illo quodam*, Dl. 832 προσελθοντος αυτῳ τινος | αγαθε Ep. Dl., auch Tr.'s *optime* sagt nichts anderes, da Tr. sehr häufig den θεος αγαθος des Mrc. *deus optimus* nennt | 19 Der von Ep. und Tr. übergangene Eingang lautet Dl. 832 ειπε δε (lat. 56 *ait ei*) Ιησους. Das Weitere ist sehr mannigfaltig überliefert. Hippol. refut. VII, 31 citirt als aus einer marcionitischen Schrift τι με λεγετε αγαθον· εις εστιν αγαθος, bestätigt also die erste Anführung des Ep. in Bezug auf λεγετε und die Abwesenheit von ο θεος. Vielleicht ist das μη des Ep. nur ein Schreib- oder Hörfehler statt τι, oder es verhält sich umgekehrt. An einer Stelle, wo Simon Magus Vertreter der Lehre Marcions ist, Clem. hom. 18, 1 (cf. oben zu 10, 21), citirt er μη με λεγε αγαθον· ο γαρ αγαθος εις εστιν, ο πατηρ ο εν τοις ουρανοις. | Dl. (auch lat.) gibt den Lucastext τι με λεγεις

ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ (?) *θεὸς ὁ πατήρ* (?). 20 *τὰς ἐντολὰς οἶδας;* (nach jüngerem Text *ὁ δὲ ἔφη · τὰς ἐντολὰς οἶδα·*) *μὴ φονεύσῃς, μὴ μοιχεύσῃς* . . . 21 *ὁ δὲ εἶπεν · ταῦτα* (jüngerer Text *„καί“, φησίν, „ταῦτα“*) *πάντα ἐφύλαξα ἐκ νεότητος.* 22 *ἀκού-*

αγαθον · ουδεις αγαθος ει μη εις ο θεος. Tr. 256 schon vor Eintritt in die Perikope, vielleicht in freier Wiedergabe einer freien Anführung der Stelle in Mrc.'s Antithesen: *Sed quis optimus, nisi unus, inquit, deus.* Orig. princ. II, 5, 4 (Delarue I, 89) sagt von den Marcioniten: *Superest eis adhuc etiam illud, quod velut proprie sibi datum scutum putant, quod dixit dominus in evangelio: „Nemo bonus, nisi unus deus pater“.* Dazu könnte man noch hinzuziehen Dl. 804 *ουδεις αγαθος ει μη εις ο πατηρ* (aber lat. p. 4 *unus deus pater*), denn dies Citat des Marcioniten Megethius steht zwar im 1. Buch, aber vor der Erklärung, daß er die katholische Bibel seiner Beweisführung zu Grunde legen wolle. Die wesentliche Übereinstimmung von Ep. und Hippol. verbürgt obigen Text bis *αγαθος* und überführt die übrigen Citate der Ungenauigkeit. Unsicher bleibt, ob weiter *ο θεος*, oder *ο πατηρ*, oder *(ο) θεος ο πατηρ* dastand, oder ob der marcionitische Text an dieser Stelle verschiedene Änderungen erlitten hat. Ep. bezeichnet *ο πατηρ* nicht als Ersatz für Anderes, sondern als Zusatz: bei der Zwiespältigkeit seiner Anführung dessen, wozu dies ein Zusatz sein soll, bleibt eben diese Frage offen. In dem sichersten ersten Theil des Citats ist der Einfluß von Mt. 19, 17 unverkennbar | 20 Die erstere, jedenfalls ältere Textgestalt fand Tr. 256 (Christus) *de praeceptis creatoris an ea sciret, id est faceret, expostularit.* Die Rede Christi setzte sich also ununterbrochen in v. 20 fort. Dagegen Dl. 832 *ο δε εφη · τας εντολας οιδας.* Also der Jüngling antwortet so. Das bestätigt auch die Anfügung von v. 21 *και, φησιν, ταυτα παντα εφυλαξα εκ νεοτητος.* Das nur in den Mund des Jünglings passende Wort ist nicht Antwort auf v. 20, sondern Fortsetzung der dort beginnenden Antwort. Rufin p. 56 konnte sich darein nicht finden und vertauschte daher die Einführungsformeln, indem er v. 20 durch *et adiecit dicens* einleitet, also wieder zur Fortsetzung der Rede Jesu in v. 19 machte, und dagegen v. 21 *at ille ait*, so daß dies erst die Antwort des Jünglings ist. In der That ist der schon von Rufin vorgefundene Text des Dl. sinnlos, aber nur weil er einen alten kleinen Schreibfehler (*οιδας* statt *οιδα*) enthält. Ep. gibt die Aufklärung. Der Urheber dieses im übrigen durch Dl. gr. bezeugten marcionitischen Textes, vielleicht auch noch der Verfasser des Dialogs hat wirklich geschrieben, was Ep. las: *οιδα* statt *οιδας.* Der Jüngling erwidert Jesu: „Die Gebote kenne ich . . . und habe sie alle von Jugend auf beobachtet“. Über den Grund dieser jüngeren marcionitischen Änderung s. Bd. I, 616. Nur bei Tischendorf finde ich eine Ahnung des wahren Sachverhalts. *φονευσῃς* vor *μοιχευσῃς* Dl (auch lat.), ebenso Tr. 256 in freier Wiedergabe *non occidendi, non adulterandi* (Woher stammt Tschd.'s gegentheilige Angabe?) mit a b c ff² i l q vg. Sc S² und der griech. min. 130 | 21 Über den Anfang s. vorige Note. *νεοτητος* ohne *μου* Dl. Tr. (nur Dl. lat. *iuventute mea*) mit BDl | 22 Dl. *ακουσας ταυτα ο Ιησους κτλ.*, aber lat. *respondens*

σας ταῦτα ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἕν σοι λείπει .. 23—30. [31—33]. 34. 35 ἐγένετο ... αὐτὸν εἰς Ἱεριχὼ καὶ ἰδού τις τυφλὸς ἐπαιτῶν ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδόν. 36. 37 ἀπηγγέλη δὲ αὐτῷ, ὅτι Ἰησοῦς [ὁ Ναζωραῖος] παρέρχεται. 38—41. 42 καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· ἀνάβλεψον . . . 43. XIX. 1—9a. [9b]. 10 [ohne ζητῆσαι καὶ]. 11—25. 26 . . καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται. [27]. 28. [29—46].

---

vero Jesus. εν (ohne ετι) Tr. Dl. (auch lat., erst in der Wiederholung des Spruchs durch den Richter Eutropius tritt das ετι hinzu). δος statt διαδος ist in Dl. gr. nicht sicher überliefert, doch haben Tr. und Dl. lat. einfaches *da*. Auch ουρανῳ Dl. Tr. (*in coelo*) statt ουρανοις möchte ich nicht als sicher annehmen | 23—30 ist zwar nicht direkt bezeugt, aber erstlich konnte die Geschichte nicht mit 22 schließen; sodann bezeugt Ep. sch. 52, daß 31—33 παραλαβων — αναστησεται fehlte. Da die ausgestoßenen Worte von Ep. verhältnismäßig sehr genau und ohne jede Abkürzungsformel angeführt und überdies durch ολα ταυτα παρεχομε förmlich abgeschlossen sind, so ist es ganz unerlaubt, v. 34 aus Mrc.'s Text zu streichen. Hat er diesen beibehalten, so fordert dessen Inhalt eine Unterlage, wozu v. 22 oder 23 sich nicht eignete, wohl aber v. 29 u. 30. Diese Weissagung haben die Judenapostel schlechterdings nicht verstanden und daher nachmals gröblich misdeutet | 35 ff. Tr. 257 f. citirt nur Einzelnes genauer; Ep. sch. 51, welches richtiger hinter sch. 52 stünde, gibt die ganze Perikope mit den Worten εγενετο δε εν τῳ εγγιζειν (2. Anführung + αυτον) τῃ Ιεριχω, τυφλος εβοα „Ιησου υιε Δαβιδ ἐλεησον με". και οτε ιαθη, φησιν „η πιστις σου σεσωκε σε". Dl. 858 wird v. 35—43a aus Mrc.'s Evang. vorgelesen s. oben S. 426 | 35 Dl. αυτον εις, daneben kommt Ep. nicht in Betracht. Dl. και τις τυφλος, aber lat. 111 *et ecce quidam caecus*, offenbar ursprünglicher, denn wozu sonst τις vorangestellt? cf. Mt. 20, 30. Dl. (auch lat.) επαιτων εκαθητο so gestellt mit De | 36 Dl. τι αν ειη τουτο, lat. *quid hoc esset* | 37 Dl. (auch lat.) ganz wie oben, also jedenfalls ohne ο Ναζωραιος, was Tr. nicht unberührt gelassen hätte | 38 Dl. Tr. genau | 39 fehlt in Dl. (auch lat.) durch Abirren des Auges von einem ελεησον με zum andern. Tr. *Sed antecedentes increpabant caecum, uti taceret* | 40 Dl. lat. ergänzt den griech. Text, in welchem ο Ιησους und προς αυτον fehlt, setzt aber am Schluß ein sonst unbezeugtes *dicens* zu | 42 αποκριθεις Dl (auch lat.), ebenso Orig. com. in Matth. (Delarue III, 736) als Text des Lucas, ferner a b c e (> *dicit illi*) ff² i l s, diese alle aber αυτῳ vor Ιησους, dazu kommt D mit αυτῳ und ohne Ιησους | 42b Tr. wörtlich | 43 Dl. bis ανεβλεψεν 19, 1—9a Tr. 258 f. genauer nur 8 u. 9a. Letzteres *Hodie, inquit, salus huic domui.* Ob ohne εγενετο? Daß καθοτι και αυτος υιος Αβρααμ fehlte, folgt nicht aus dem Schweigen Tr.'s, sondern aus der positiven Angabe Tr. 258 *Zachaeus etsi allophylus (,) fortasse* | 10 Tr. *Cum vero dicit „Venit enim filius hominis salvum facere, quod periit"* | 11—27 Tr. *Servorum quoque parabola, qui secundum rationem feneratae pecuniae dominicae diudicantur, iudicem ostendit deum etiam ex parte severitatis, non tantum honorantem, verum et auferentem quod quis videatur habuisse.* Darnach obiger Text von v. 26, so auch Sc und wenige Griechen aus Lc. 8, 18.

(47. 48). XX, 1—8. [9—18]. 19 [ohne *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ ἀρχιερεῖς* und ohne *τὸν λαὸν — τὴν παραβολὴν ταύτην*]. 21—34. 35 *οὓς δὲ κατηξίωσεν ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος ἐκείνου, τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν* . . . 36 *οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι μέλλουσιν, ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν* (oder *γίνονται*) [*καὶ υἱοί εἰσιν*], *θεοῦ*

Daß 27 fehlte, folgt in diesem Fall aus Tr.'s Schweigen mit Sicherheit: denn er hätte sonst den stärksten Beweis für die Strenge des Richters fahren lassen und den viel weniger beweisenden v. 26 dazu verwendet. v. 28 ist zwar nicht direkt bezeugt, kann aber nicht gefehlt haben, da der Leser des gleich folgenden 20, 1 sonst nicht wüßte, daß dies in Jerusalem spielt. | 29—48 Ep. sch. 53 *παρεκοψε το κεφαλαιον το περι της ονου και Βηθφαγη και το περι της πολεως και του ιερου οτι* (nachher *διοτι*) *γεγραμμενον ην ο οικος μου — λῃστων* v. 46. Tr. 259 geht von 19, 26 sofort zu 20, 4 über | 20, 1—8 Tr. *Sciebat Christus baptisma Joannis unde esset. Et cur quasi nesciens interrogabat? Sciebat non responsuros sibi Pharisaeos . . . Puta illos renuntiasse humanum Joannis baptisma; statim lapidibus elisi fuissent. . . . Et quare, inquit, non credidistis ei . . Et ego non dico vobis, in qua virtute haec facio.* Über Ep. s. zu 20, 19 | 9—18 Ep. sch. 55 *παλιν απεκοψε τα περι του αμπελωνος του εκδεδομενου γεωργοις και το „τι ουν εστι — οικοδομουντες“* | 19 Ep. sch. 54 *και εζητησαν επιβαλειν επ' αυτον τας χειρας και εφοβηθησαν.* Es besteht kein Grund, dieses Citat für ungenau zu halten. Im Anschluß an 1—8 war die umständliche Subjektsbezeichnung überflüssig; das Objekt konnte fehlen, und *εγνωσαν κτλ.* mußte nach Ausfall der Parabel 9—18 wegbleiben. Wenn aber Ep. in der Refutation diesem Satz voranschickt *εγενετο εν μια των ημερων διδασκοντος αυτου εν τω ιερω* aus 20, 1, so mag er ja bei Abfassung dieser Refutation die irrige Meinung gehegt haben, daß sich 20, 19 so an 20, 1a bei Marcion angeschlossen habe, und es mag ihn dieselbe bestimmt haben, sch. 54 vor statt hinter sch. 55 zu stellen. Aber es ist dies ebenso bedeutungslos für uns wie alle anderen Irrtümer in den Refutationen | 20—26 Tr. 260 citirt nur v. 25 *Reddite quae Caesaris Caesari, et quae sunt dei deo* | 27—34 Tr. 260 *Sadducaei resurrectionis negatores de ea habentes interrogationem proposuerant domino ex lege materiam mulieris, quae septem fratribus ex ordine defunctis secundum praeceptum legale nupsisset, cuius viri deputanda esset in resurrectione . . . . Respondit igitur* (v. 34) *huius quidem aevi filios nubere . . . .* p. 261 genauer *Filii huius aevi nubunt et nubuntur* | 35 Tr. 261 *Quos vero dignatus sit deus illius aevi possessione et resurrectione a mortuis, neque nubere neque nubi, quia nec morituri iam sint, cum similes angelorum fiant, dei et* (v. l. ohne *et*) *resurrectionis filii facti.* Nachher bruchstückweise noch einmal *Nacti enim scripturae textum* (Marcionitae) *ita in legendo decucurrerunt: „Quos autem dignatus est deus illius aevi“; „illius aevi“* (dies fehlt in 2 codd.) *„deo“ adiungunt, quo alium deum faciant illius aevi, cum sic legi oporteat „Quos autem dignatus est deus“, ut facta hic distinctione post „deum“ ad sequentia pertineat „illius aevi“, id est „quos dignatus sit deus, illius aevi possessione et*

(καὶ?) τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ γεγονότες. [37. 38]. 39. (40). 41—44. (45—47). XXI, (1—4). 5—7. 8 . . *ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός* . . 9—12.

---

resurrectione". Angesichts dieser wiederholten Zeugnisse ist es Willkür, mit Ritschl S. 42, Hilgenfeld S. 429, Volkmar S. 152 bei Mrc. die passive Konstruktion des kanonischen Textes und bloße Einschiebung von *υπο του θεου* hinter *καταξιωθεντες* anzunehmen. Tr. war nicht so ungeschickt im lateinischen Ausdruck, daß er das Deponens *dignari* nicht hätte vermeiden können und dadurch zu seiner aktiven Konstruktion wäre genöthigt gewesen. Nur die abweichende Interpunktion hat Tr. geradezu bekämpft, bemerkt aber beiläufig doch, daß die Marcioniten einen eigentümlichen Text dieser Stelle, welcher solche Interpunktion möglich machte und sogar nahelegte, gefunden und sich zu Nutze gemacht haben (zu obigem *nacti* cf. c. Marc. IV, 3 in. *Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas*). Den katholischen Text genauer anzugeben, hatte er hier so wenig wie an den meisten anderen Stellen Anlaß, da er auch mit dem marcionitischen fertig zu werden verstand durch Festhalten an der Interpunktion, welche der katholische Text fordert, während sie beim marcionitischen Text gezwungen ist cf. unten zu 2 Kor. 4, 4. Das *τυχειν*, welches Tr. zweimal durch *possessione* ausdrückt, konnte in einer dritten Reproduktion vom Standpunkt der Gegner (*quos deus illius aevi, alter scilicet, dignatus sit resurrectione*) auch einmal wegfallen, da es keinen selbständigen Gedanken ausdrückt. Daß in diesem dritten Falle auch *και* wegfiel, kann dessen Vorhandensein bei Mrc. nicht zweifelhaft machen; denn ohne dies *και* konnte Tr. seine Interpunktion und Interpretation des marcionitischen Textes gar nicht wagen. Die Marcioniten aber mußten denselben übersetzen: „Diejenigen aber, welche der Gott jener Welt dessen würdig erachtet hat, daß sie auch die Auferstehung von den Todten erlangen" u. s. w. | 36 *μελλουσιν* (nach cod. D), nicht das gewöhnliche *δυνανται* entspricht der Übersetzung Tr.'s (s. vorher), so wie dem sonst bezeugten *morientur* (ff² i l q), auch wohl dem *incipient mori* (in e und bei Cypr. p. 145, 1; 203, 11). Das *και υιοι εισιν* vor *θεου* fehlt auch in D (dieser sodann *τῳ θεῳ*), min. 157, it. (außer f q) und Cypr. e. l. | 37 f. Die Abwesenheit dieser Verse bezeugt Ep. schol. 56. 57 s. Bd. I, 689 ff. Wenn ein Apolinarius nach Cramers Catene zu Mt. 22, 32; Mr. 12, 27 bemerkt, daß die Valentinianer und Marcioniten seiner Zeit (*ἔτι διαμάχονται*) dieses Wort auf die Seelen deuten und die Beziehung auf die Leibesauferstehung bestreiten, so mag das in Bezug auf die Valentinianer ganz richtig sein, in Bezug auf die zu zweit genannten Marcioniten aber nur insofern, als sie die Unsterblichkeit nur der Seelen für christliche Lehre hielten und die Leibesauferstehung leugneten cf. Bd. I, 615 A. 3 | 39 Tr. 261 *Atque adeo scribae „magister, inquiunt, bene dixisti"* | 41—44 Tr. 261 *Si autem scribae Christum filium David existimabant, ipse autem David dominum eum appellat, quid hoc ad Christum?* | 45—47 und 21, 1—4 sind völlig unbezeugt | 21, 5 f. können nicht gefehlt haben, da v. 7 (Tr. 265 *ipsum decursum scripturae evangelicae ab interrogatione discipulorum usque ad parabolam fici* etc.) und v. 8 (Tr. 262 *qui multos dicat venturos in nomine*

13 . . *εἰς μαρτύριον καὶ εἰς σωτηρίαν.* 14—17. [18]. 19 *ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ σώσετε ἑαυτούς.* 20. [21—24]. 25f. 27 . . . *ἐρχόμενον ἀπὸ τῶν οὐρανῶν μετὰ δυνάμεως [καὶ δόξης] πολλῆς.* 28 *τούτων δὲ γινομένων ἀνακύψατε* . . . 29 . . . *ἴδε τὴν συκῆν* . . . 30 *ὅταν προβάλωσιν τὸν καρπὸν αὐτῶν, γινώσκουσιν οἱ ἄνθρωποι ὅτι τὸ θέρος ἤγγικεν.* 31. 32 *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ὁ*

ipsius . . . dicentes: ego sum Christus) bezeugt sind. Mrc. schrieb mit min. 157, it. (außer a) S² *ο Χριστος* nach Mt. 24, 5 | 9—12 Tr. 262f. frei. Ob v. 10 *βασιλεια* vor *εθνος* stand und v. 12 *παντων* fehlte? | 13 Tr. 263 *Ante haec autem persecutiones eis praedicat et passiones venturas, in martyrium utique et in salutem.* Da *in martyrium* trotz der losen Form der Anfügung offenbar aus v. 13 genommen ist, so wird das Gleiche für das *et in salutem* gelten. | 14—17 Tr. 263 frei | 18 Ep. sch. 58 *παλιν παρεκοψε το „θριξ — απολῃται“.* Cf. c. 12, 7 | 19 Tr. 263 *Sed per tolerantiam, inquit, salvos facietis vosmetipsos.* Das unbequeme *κτησεσθε* wurde durch *σωζειν* aus Mt. 24, 13 ersetzt. Nach Ausstoßung von v. 18 war eine adversative Partikel natürlich | 20 Tr. 264 *monstrato dehinc tempore excidii, cum coepisset vallari exercitibus Hierusalem, signa iam ultimi finis enarrat, solis et lunae siderumque prodigia* etc. Er geht also von v. 20 sofort zu v. 25 | 21—24 Ep. sch. 59 *παλιν παρεκοψε ταυτα „τοτε οι εν τῃ Ιουδαιᾳ φευγετωσαν εις τα ορη“ και τα εξης δια το επιφερομενον* (nachher *τα επιφερομενα*) *εν τῳ ρητῳ „εως πληρωθῃ παντα* (nachher ohne *παντα*) *τα γεγραμμενα“.* Letzteres ungenaue Wiedergabe von v. 22, vielleicht unter Einwirkung von v. 24. Wie weit das ausgestoßene Stück sich erstrecke, sagt Ep. nicht, ergibt sich aber aus Tr. s. vorher. Die Reflexionen darüber, wie gut Mrc. v. 23f. hätte beibehalten können z. B. bei Volkmar S. 166, erscheinen angesichts der deutlichen Angabe Tr.'s recht müßig. Auch hätte Tr. schwerlich versäumt dem Christus Marcions seine mitleidige Theilnahme an den Schwangeren und Säugenden aufzurücken. | 25f. Tr. 264 frei | 27 f. Tr. 264 genau. Die Vergleichung mit Tr.'s eigenem Text resurr. 22 p. 495 lehrt, daß *plurima* (*πολλης*) *erigetis vos* (resurr. *emergetis, ανακυψατε*) und *levabitis* (*elevabitis, επαρατε*) nicht auf abweichenden Text zurückgeht, wohl aber die oben ausgedrückten Variationen. Für Marcion lag es um so näher *και δοξης* zu streichen, wenn er *πολλης* (oder *πολλῃ*) wie in D und den meisten Lateinern gleich hinter *δυναμεως* (oder *δυναμει*) fand. Mit Unrecht haben Ritschl und Volkmar diese Tilgung bestritten, weil Tr. gleich darauf sage *et gloria omnis serviens ei.* Aber das steht in einer aus den verschiedensten Stellen des A. und NT's zusammengestellten Schilderung der Parusie. Ob am Ende *εγγιζει* oder *ηγγικεν* stand, läßt der schwankende Text Tr.'s (*appropinquabit* oder — *quavit,* — *quaverit*) ungewiß | 29—31 Tr. 266 offenbar genau *Aspice ficum et arbores omnes: cum fructum protulerint, intellegunt homines aestatem appropinquasse; sic et vos cum videritis haec fieri, scitote in proximo esse regnum dei.* Die genaue Übersetzung von *εγγυς εστιν* in 31 (s. auch resurr. 22) beweist, daß Mrc. dies in 30 nicht hatte. *τον καρπον αυτων* (das Pronomen drückt

οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἐὰν μὴ (oder *ἕως ἂν*) *πάντα γένηται.* 33 *ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανὸς παρελεύσονται, ὁ δὲ λόγος μου μένει* (oder *μενεῖ*) *εἰς τὸν αἰῶνα* 34. 35a. (35b. 36). 37f. XXII, 1. (2). 3 *ἀπελθὼν δὲ Ἰούδας ὁ καλούμενος Ἰσκαριώτης, ὢν ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα* 4 *συνελάλησε τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς* (?) *στρατηγοῖς τὸ πῶς αὐτὸν παραδῷ αὐτοῖς.* 5. (6f.) 8 *καὶ εἶπε τῷ Πέτρῳ καὶ τοῖς λοιποῖς· ἀπελθόντες ἑτοιμάσατε, ἵνα φάγωμεν τὸ πάσχα.* (9—13). 14 *καὶ* [*ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα*] *ἀνέπεσε καὶ οἱ δώδεκα*

Tr. wie mehrere Lateiner nicht besonders aus) mit D min. 157. 572 (Scriv.'s s) it. (außer a) Sc. diese jedoch meistens (nicht D) außerdem ηδη | 32f. Tr. 266 frei, aber doch charakteristisch *Adhuc ingerit, non transiturum coelum et (ac) terram nisi omnia peragantur ... Transeat age nunc terra et coelum — sic enim dominus eorum destinavit — dum verbum eius maneat in aeternum.* Aus dem ersten Satz ergibt sich obiger Text von v. 32, also vor allem die Verdrängung von η γενεα αυτη durch „Himmel und Erde." Da kein gegentheiliges Zeugnis vorliegt, so ist die Annahme von Ritschl S. 44 und Hilgenfeld S. 431, daß Mrc. hier den katholischen Text gehabt habe, als grundlose Vermuthung abzuweisen. Fraglich kann nur sein, ob v. 33 unverändert geblieben ist. Der zweite Satz Tr.'s bezieht sich jedenfalls auf diesen und ist, ebenso wie die Wiedergabe von v. 34f. in den Konjunktiv gesetzt, weil Tr. dem Gegner gegenüber einräumt, daß Jesus allerdings so geredet habe, um daneben zu behaupten, daß das keinen Gegensatz zu der alttestam. Lehre enthalte, da schon Jesaja das Vergehen von Erde und Himmel verkündigt und Mose vor dem Versinken in üppiges Leben gewarnt habe. Es wäre daher unerlaubt, dem Mrc. einen Text anzudichten nach dem Muster einer Stelle der Apostellehre c. 10 (παρελθετω ο κοσμος ουτος) cf. auch oben zu 16, 17. Im übrigen aber bleibt uns nichts übrig, als Tr.'s Worte ins Griechische zu übersetzen. Es ergibt sich keine Tautologie. Nachdem v. 32 gesagt ist, daß Himmel und Erde nicht vergehen werden, ehe Alles, was geschehen soll, geschehen ist, wird v. 33 positiv geweissagt, daß Erde und Himmel wirklich vergehen werden, das Wort Jesu dagegen ewig bleiben werde. Hat Mrc. v. 33 in der oben angezeigten Weise umgestaltet, so hat er 1) durch chiastische Umstellung von Himmel und Erde den Ausdruck stilistisch verschönert, 2) in gleichem Interesse ein zweimaliges παρελευσονται vermieden, was namentlich hinter dem παρελθη v. 32 weniger angenehm klingt. Er hat 3) den schon zu 16, 17 von ihm verwertheten Ausspruch Jesu so gestaltet, daß er sich nicht auf die damals gesprochenen Weissagungen, sondern auf die Lehre Jesu überhaupt bezog | 34f. Tr. 266 *Admoneantur et discipuli, ne quando graventur corda eorum crapula et ebrietate et saecularibus curis et insistat eis repentinus dies ille velut laqueus* .. Von dem ως παγις v. 35 geht Tr. sofort zu 37 über. Es ist daher ebenso willkürlich zu behaupten, daß v. 36 dagestanden, als daß er gefehlt habe | 37f. Tr. 266 in freier Anspielung ohne Andeutung einer Variante | 22, 1 Tr. 267 *nam e* (Öhler *et*) *tot festis Judaeorum paschae diem elegit* (al. *egit*) | 3 Tr. 267 *Poterat et ab*

ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ. 15 . . [τοῦτο?] τὸ πάσχα . . [16—18]. 19

extraneo quolibet tradi. Dazu V, 6 p. 291 in der Besprechung von 1 Kor. 2, 8: *Scriptum est enim apud me, satanam in Judam introisse. Secundum autem Marcionem nec apostolus hoc loco patitur ignorantiam adscribi virtutibus creatoris* . . Da *apud me* hier zweifellos den Gegensatz zu einem *apud Marcionem* bildet, so ist auch klar, daß Tr. sich bewußt ist, nur im katholischen, nicht im marcionitischen Ev. stehe das Wort vom Eingehen Satans in Judas. Da Tr. auch kurz vorher deutlich solche Stücke unterscheidet, welche nur im katholischen (Lc. 4, 1—13), und solche, welche auch im marcionitischen Ev. standen (Lc. 4, 34; 11, 22), so ist es wieder ganz willkürlich anzunehmen, Tr. habe nur eben nicht gewußt, ob dies auch bei Mrc. stehe, und habe sich nicht die Mühe gegeben, nachzuschlagen (Hilgenfeld S. 435). Sein Gedächtnis konnte ihn täuschen; aber wenn er einmal, wie seine Worte zeigen, darüber reflektirte, ob sein Citat auch für Mrc. beweisend sei, war er nicht so träge, sich darüber Gewißheit zu verschaffen. Aus Ep. sch. 60 und der dazu gehörigen Refut. läßt sich hiefür nichts entnehmen | 4 Ep. sch. 60 *συνελαλησε τοις στρατηγοις και* (dies *και* fehlt in zweiter Aufführung) *το πως αυτον παραδω αυτοις*. Da jenes *και* zwischen Worten steht, welche im katholischen Text durch nichts getrennt sind, so wird es auch nicht wie sonst oft zwei bei Mrc. getrennte Stücke, welche Ep. besonders hervorheben will, an einander reihen, sondern es gehört dem Text Mrc.'s an. Dann muß aber die Abschrift, die Ep. davon genommen hatte, fehlerhaft gewesen sein, oder durch Correctur in Unordnung gerathen sein. Es wird *αρχιερευσιν και* nicht gefehlt haben | 5 Tr. 267 *Poterat et sine praemio tradi* | 8 Ep. sch. 61 gibt wörtlich obigen Text ohne jede Andeutung, daß er frei citire. Eine Abkürzung liegt doch jedenfalls nicht vor; also ist jede hiervon abweichende Wiederherstellung des marcionitischen Textes Willkür. Diese Stellung von *το πασχα* findet sich auch in min. 13. 69. 124. 346. cf. Ferrar, A collation of four important mss. of the gospels (Dublin 1877) p. 286 | 14 Ep. sch. 62 wie oben. Der bezeichnete Ausfall wird nicht zufällig sein, wohl dagegen der Ausfall nur von *η ωρα* in wenigen katholischen Hss. Das *δωδεκα*, welches auch sonst sehr verbreitet ist, stammt aus Mt. 26, 20 cf. Mr. 14, 17
15 Ep. sch. 62 ganz wie Tischendorf, nur ohne *προς αυτους*, was vielleicht Ep. als völlig gleichgültig wegließ. Tr. 267 läßt *τουτο* weg in einer wörtlichen und einer freien Anführung | 16—19 Ep. sch. 63 bezeugt zwar nur Abwesenheit von 16, die Verwandtschaft des Inhalts von 18 fordert dann aber auch dessen Beseitigung. Dann konnte auch 17 nicht wohl bei Mrc. stehen, zumal dieser V. auch sonst vielfach als störend getilgt worden ist. Die Ähnlichkeit der Schlüsse von 16 und 18 veranlaßte die Ungenauigkeit der Angabe des Ep. Unmittelbaren Anschluß von 19 an 15 bezeugt auch Tr. 267 ziemlich sicher: *Professus itaque se concupiscentia concupisse edere pascha ut suum — indignum enim, ut quid alienum concupisceret deus — acceptum panem et distributum corpus suum illum fecit, „hoc est corpus meum" dicendo, id est figura corporis mei*. Weiter wird noch *το υπερ υμων διδομενον* von Tr. berücksichtigt, nicht aber *τουτο ποιειτε κτλ*. Zur Sache cf. Tert. c. Marc. III, 19 p. 147; Ephraemi expos. evang. con-

(ob ganz vollständig?). 20. (21. 22a) 22b *οὐαὶ ἐκείνῳ* (?) *δι' οὗ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (?). (24—30). 31—34. [35—38]. (39f.) 41. (42—46). 47 . . . *καὶ ἤγγισε καταφιλῆσαι αὐτὸν καὶ εἶπεν* . . (48). [49—51]. 52—63f. (65). 66f. (68). 69. 70 . . . *ὑμεῖς λέγετε* [*ὅτι ἐγώ εἰμι*]. (71). XXIII. 1. 2 . . . *τοῦτον*

cord. p. 123. Nur eine Anspielung an Brod und Kelch der Abendmahlsstiftung findet sich Dl. 870 | 20 Tr. 268 *Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum substantiam corporis confirmavit* | 22 Tr. 268 *Vae, ait, per quem traditur filius hominis.* Die Abgerissenheit des Citats kann Tr. zur Beifügung von *filius hominis* veranlaßt haben. Übrigens fehlt *τῳ ανθρωπῳ* auch in D e Sc. Sonst wissen wir über 21. 22a. 23—30 nichts. Auch aus der Refut. des Ep. zu sch. 63 schon deshalb, weil die Refutationen keinen Quellenwerth haben, kann man nicht entnehmen, daß v. 30 gefehlt habe. Ep. citirt den Ausspruch Jesu und fragt lediglich, ob Mrc. auch dies wieder wie 16—18 getilgt habe. Eine Antwort kann er nicht geben, da er sich seiner Zeit nichts darüber notirt hatte. Nur aus sachlichen Gründen ist wahrscheinlich, daß 28—30 oder wenigstens 30 bei Mrc. fehlte, und sehr möglich ist, daß hier Lc. 12, 50 und Mt. 20, 22f. verwerthet war s. Bd. I, 674 | 31—34 Tr. 269 *Nam et Petrum, praesumptorie aliquid elocutum, negationi potius destinando zeloten deum tibi ostendit.* Ob v. 31 u. 32 unverändert waren, weiß man nicht | 35—38 Ep. sch. 64 *παρεκοψε το „οτε απεστειλα — υστερησατε" και τα εξης.* Die Grenze wird nicht näher angegeben, nur hervorgehoben, daß in v. 37 der Grund der Tilgung gelegen habe. Das Fehlen von v. 38 ist gewiß, da er auf 36 fußt und auch 49—51 fehlte | 41 Ep. sch. 65 wie Tischendorf. Wieviel von den umgebenden Sätzen vorhanden war, ist aus dem Schweigen des Ep. nicht zu entnehmen. Tr. 269 geht von 34 sofort zu 47 über | 47 Ep. sch. 66 wie oben, in 2. Anführung schiebt Ep. *Ιουδας* hinter *αυτον* ein zur Verdeutlichung. Das *και ειπεν* beweist, daß Mrc. die bei Lc. fehlende Anrede des Judas aus Mt. 26, 49 oder die kürzere aus Mc. 14, 45 herübergenommen hatte. Aus einer dieser Parallelstellen hat er auch *καταφιλησαι* statt *φιλησαι*. Tr. 269 *Debuit etiam osculo tradi* | 49—51 Ep. sch. 67 *παρεκοψε το* (nachher ohne *το*) *ο εποιησε Πετρος, οτε επαταξε και αφειλετο το ους* (nachher + *τον δουλον του αρχιερεως*) | 52ff. Die Verleugnung des Petrus kann nicht gefehlt haben, da die Ankündigung derselben v. 34 vorhanden war | 63f. Ep. sch. 68 sichtlich abkürzend *οι συνεχοντες ενεπαιζον δεροντες και τυπτοντες, λεγοντες· προφητευσον, τις εστιν ο παισας σε.* Das Verb *τυπτειν* haben auch A D etc. in 64 | 66f. Tr. 269 *Perductus in consessum, an ipse esset Christus, interrogatur . . . Si dixero (enim inquit) vobis, non creditis* (al. *credetis*) | 68 von Tr. übergangen, fehlt auch in ev. Palatin. und cod. Martini Turon. | 69 Tr. 269 *Abhinc (inquit) erit filius hominis sedens ad dexteram virtutis dei* | 70 Tr. 269 *Ergo (inquiunt) tu filius dei es? . . . Sed respondit „vos dicitis", quasi non ego.* Das *Sed* und *quasi non ego* ist nicht Textbestandtheil, sondern von Tr. im Sinne Mrc.'s gesagt. Mrc. faßte v. 70a als eigentliche Frage,

ηὕρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας, (καὶ?) κελεύοντα φόρους (Καίσαρι?) μὴ διδόναι καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα καὶ λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα (εἶναι?). 3 .. σὺ εἶ ὁ Χριστός; . . . (4. 5). 6—12. (13—17). 18—25. (26—32). 33. (34a). [34b] 35f. (37—42). [43] 44—46. (47—49). 50—56 .. κατὰ τὸν νόμον. XXIV, 1—5.

was ihm Tr. aufrückt (*Unde autem probabis, interrogative et non ipsos confirmative pronuntiasse „Ergo tu filius dei es"?*), und ließ Jesus bei seiner Verweigerung der Antwort wie v. 67f. beharren. Der Christus Mrc.'s begnügt sich zu constatiren, daß sie so sagen, er selbst aber sagt nichts, um sich nicht als jüdischen Messias zu bekennen. Daß οτι εγω ειμι fehlte, folgt nicht nur aus dem zweimaligen *vos dicitis* Tr. 269 ohne diesen Zusatz, sondern aus Tr.'s Argumentation, besonders auch p. 270 *Ceterum alio eum titulo gravassent* (vor Pilatus 23, 2) *incerti, an filium dei se dixisset, si* (edd. *nisi*) *„Vos dicitis" sic pronuntiasset, hoc se esse quod dicerent* | 23, 1 Tr. 270 *Perductum enim illum ad Pilatum onerare coeperunt quod se regem diceret Christum* | 2 Ep. sch. 69 προσεθετο μετα τουτο (d. h. irgendwo hinter 22, 64) „τουτον ηυρομεν — προφητας" wie oben. Ep. drückt sich wieder ungeschickt aus, als ob auch die Worte bis εθνος Zusatz Mrc.'s seien s. aber seine refut. Dann sch. 70 προσθηκη μετα το „κελευοντα φορους μη διδοναι" „και αποστρεφοντα τ. γυν. κ. τ. τεκνα". Daß das Weitere nicht fehlte s. vorher nach Tr. und ist selbstverständlich als Grundlage für v. 3. Daß ημων hinter εθνος wie in A E etc. (gegen ℵ B D L etc.) fehlte, möchte ich auf Ep. hin nicht bestimmt behaupten. Der erste Zusatz über „Gesetz u. Propheten" auch it.,[9] z. B. Evang. Palat. ed. Tschd. p. 407 sq. *et solventem legem nostram et profetas*. Ob Καισαρι fehlte, erscheint unsicher. Den Zusatz über Weiber und Kinder haben ähnlich zu v. 5 Ev. Palat. (p. 408 *incipiens a Galilaeam usque hoc, et filios nostros et uxores avertit a nobis; non enim baptizantur sicut et nos nec se mundant*) und Colbertinus nach Sabatier, Bibl. lat. III | 3 Tr. 270 *Pilato quoque interroganti „Tu es Christus" proinde „Tu dicis"* | 6—12 Tr. *Nam et Herodi velut munus missus . . . Delectatus est denique Herodes viso Jesu, nec vocem ullam ab eo audivit* | 18—25 Tr. *Et Barrabas quidem nocentissimus vita ut bonus donatur, Christus vero iustissimus ut homicida morti expostulatur* | 33 Tr. *Sed et duo scelesti circumfiguntur illi*. Ep. sch. 71 gibt kein Citat, sondern faßt 33a. 34b. 44a ungenau zusammen, um über die Kreuzigung zu sprechen: και ελθοντες εις τοπον λεγομενον Κρανιον τοπος εσταυρωσαν αυτον και διεμερισαντο τα ιματια (nachher + αυτου) και εσκοτισθη ο ηλιος | 34 Tr. 270 *Vestitum plane eius a militibus divisum, partim sorte concessum Marcion abstulit*. Es fehlte also 34b und Ep. (s. vorher) hat sich in seiner durchaus ungenauen Inhaltsangabe geirrt, im ganzen richtig beurtheilt von Volkmar S. 48f. | 35f. Anspielung in Psalmworten gibt Tr. 270, geht dann aber sofort zu 44f. über. Ob 37—43 vorhanden war, ist sehr zweifelhaft, obwohl Ep. sch. 72 ausdrücklich nur den Ausfall von v. 43 bezeugt: παρεκοψε το „σημερον — παραδεισω" | 44f. Tr.

6 . . ὅσα ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, 7 λέγων ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδοθῆναι καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι. (8). 9—11. (12). 13—20. 21a *ἡμεῖς δὲ ἐνομίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ λυτρωτὴς τοῦ Ἰσραήλ.* (21b—24). 25 . . . *ὦ ἀνόητοι καὶ*

---

271 *Ecce autem et elementa concutiuntur* etc. über Verdunkelung der Sonne, Zerreißen des Vorhangs. Sodann zu v. 46 *Vociferatur ad patrem, ut et moriens ultima voce prophetas adimpleret* (nach Psalm 30, 6). „*Hoc dicto exspiravit.*" Also hat Ep. sch. 73 (*και φωνησας φωνη μεγαλη εξεπνευσεν*) wieder willkürlich contrahirt | 50—53 Ep. sch. 74 abkürzend *και ιδου ανηρ ονοματι Ιωσηφ* (v. 50a) *καθελων το σωμα ενετυλιξε και εθηκεν εν μνηματι λαξευτῳ* (v. 53). Mehr geben die Anspielungen Tr. 271 *de Pilato postulatum . . de patibulo detractum . . sindone involutum . . sepulcro novo conditum . . . ille Joseph, qui non consenserat in scelere Judaeis* | 56 Ep. sch. 76 abkürzend *και υποστρεψασαι* (nachher + *αι γυναικες*) *ησυχασαν το σαββατον κατα τον νομον.* Da 24, 1 von den bereiteten Salben gesagt war, sicherlich auch hier von der Bereitung | 24, 1—4 Tr. 272 *nec mulierum illarum officium praeterit prophetia, quae ante lucem convenerunt ad sepulcrum cum odorum paratura . . . . Corpore autem non invento . . . Sed et duo ibidem angeli apparuerunt* | 5 Ep. sch. 76 *ειπαν οι εν εσθητι λαμπρᾳ · τι ζητειτε τον ζωντα μετα των νεκρων.* (6) *ηγερθη. μνησθητε οσα ελαλησεν ετι ων* (nachher + *μεθ' υμων*), (7) *οτι δει τον υιον του ανθρωπου* (nachher + *πολλα*) *παθειν και παραδοθηναι.* Tr. 272 sq. *angeli ad mulieres: Rememoramini quae locutus sit vobis in Galilaea dicens, quod oportet tradi filium hominis et crucifigi et tertia die resurgere.* Darnach steht fest *οσα* (statt *ως*) mit D e Sc S². Da Ep. jedenfalls abkürzt, wird *υμιν* und *εν τη Γαλιλαιᾳ* mit Tr. zu recipiren sein, dagegen das erst in 2. Anführung von Ep. eingefügte *μεθ' υμων* zur Vervollständigung erfunden, *λεγων* von demselben als entbehrlich ausgelassen sein, ebenso von Tr. *ετι ων.* Von *οτι δει* an stimmt Mrc. nach Ep. und Tr. mit A D etc. (gegen ℵ* B C* L) in der Construction überein; genauer ist jedenfalls Tr. | 9—11 Tr. 272 *Revertentes quoque a sepulcro mulieres . . . incredulitas discipulorum perseverabat* | 13—21 Tr. 272 *Nam cum duo ex illis iter agerent et dominus eis adhaesisset, non comparens quod ipse esset, etiam dissimulans de conscientia rei gestae: Nos autem putabamus, inquiunt, ipsum esse redemptorem Israelis*, p. 273 noch einmal die beiden letzten Worte. Wahrscheinlich fehlte 21b—24. Der charakteristisch umgestaltete Tadel v. 25 bezog sich dann auf den Wahn, daß Jesus der jüdische Messias gewesen sei | 25 Tr. 272 *O insensati et tardi corde in non credendo omnibus quae locutus est ad vos.* Ep. sch. 77 *παρεκοψε το ειρημενον προς Κλεοπαν και τον αλλον, οτε συνηντησεν αυτοις το „ω ανοητοι — εδει παθειν".* Darnach scheinen v. 25. 26a ganz gefehlt zu haben; aber die Aufklärung folgt sofort: *και αντι δε του „εφ' οις ελαλησαν οι προφηται"* (nachher + *εποιησεν*) *„εφ' οις ελαλησα υμιν".* Die noch freiere Wiedergabe in der Refut. ist wie immer werthlos. Das Citat Dl. 857 (lat. 109) gehört eigentlich nicht hieher, weil es der Disputation mit dem Bardesaniten Marinus angehört und

βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησεν (oder *ἐλάλησα*) *πρὸς ὑμᾶς*, 26 *ὅτι ἔδει ταῦτα παθεῖν τὸν Χριστόν* ... (27—29). 30f. (32—36). 37 ... *ἐδόκουν αὐτὸν φάντασμα εἶναι*. 38. 39 *ἴδετε τὰς χεῖράς μου* ... *αὐτός*· [*ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε*] *ὅτι πνεῦμα* [*σάρκας καὶ*] *ὀστέα οὐκ ἔχει κτλ.* 41. (42—46). 47. (48—53).

vor der Stelle steht, wo der Orthodoxe erklärt, mit Rücksicht auf die anwesenden Marcioniten deren Evangelium citiren zu wollen (Dl. 858c, lat. 111 s. oben S. 426). Aber es scheint hier ein ähnlicher Fall vorzuliegen wie 1 Kor. 15, 38 (s. oben S. 425 A. 5). Die Übereinstimmung mit Mrc.'s Text kann nicht zufällig sein, wenn es hier heißt *ω ανοητοι ... επι πασιν οις ελαλησα προς υμας*. Der Text gestaltet sich nach den drei Zeugen im einzelnen so: *του πιστευειν* Ep. Dl., *in non credendo* verdeutlichende Umschreibung Tr.'s. *επι πασιν* Dl. und trotz Ungenauigkeit auch Ep., *omnibus* freie Übersetzung Tr.'s. — *ελαλησεν* Tr. hat nach dem Zusammenhang zweifellos Christus zum Subjekt, der sich aber noch nicht als den Redenden zu erkennen gegeben hat, *ελαλησα* Ep. Dl. nicht wie Hahn S. 217f. annimmt, ein Schreibfehler, sondern eine verdeutlichende, aber auch gröbere LA. der späteren Marcioniten. *προς υμας* Tr. Dl., *υμιν* Ep. | 26 *οτι — Χριστον* nach dem hiemit abbrechenden Citat in Dl. 857. *οτι* statt *ουχι* sonst nur in D. Dl. lat. 109 hat offenbar willkürlichen Text *Nonne ita scriptum est pati Christum et sic introire in gloriam suam.* Das Vorhandensein von v. 26 deutet auch Tr. 272 an, indem er 24, 6f. wieder anführt | 30f. Ep. sch. 77 bemerkt nach den zu 25 citirten Worten *ελεγχεται δε οτι, οτε εκλασε τον αρτον, ηνεωχθησαν (αυτων) οι οφθαλμοι και επεγνωσαν (αυτον)* | 37f. Tr. 273 *haesitantibus eis ne phantasma esset, immo phantasma credentibus „quid turbati estis, inquit, et quid cogitationes subeunt in corda vestra?* Darnach wird Mrc. v. 37 mit D *φαντασμα* für *πνευμα* gelesen, aber auch sonst wie oben geändert haben. Beides wird einigermaßen bestätigt durch Dl. 857 (s. zu v. 25f.) *ουτω γε τοι και μετα την αναστασιν ελεγε τοις μαθηταις, δοκουσιν αυτον φαντασιαν* (Dl. lat. 40 *phantasma*) *ειναι· τι τεταραγμενοι εστε; και ινα τι διαλογισμοι αναβαινουσιν εις την καρδιαν υμων* (lat. in cordibus vestris), vielleicht auch durch Hippolytus ref. VII, 38 im Sinne des Apelles, des Schülers Marcions *πειθοντα οτι αυτος ειη και ου φαντασμα, αλλα ενσαρκος ην*. — Ep. sch. 78 ohne Einleitung *τι τεταραγμενοι εστε*, dann sofort 39 | 39 Tr. 273 „*Videte manus meas et pedes, quia ego ipse sum, quoniam spiritus ossa non habet, sicut me videtis habere*". .... *Cur autem inspectui eorum manus et pedes suos offert?* ... *Cur adicit „et scitote, quia ego sum*". Dies sonst nicht bezeugte *et scitote* wird hier nur zur Verdeutlichung von Tr. eingefügt sein. Dieselbe Stelle hält er den Marcioniten de carne Christi 5 p. 435 vor, abkürzend *Aspicite dicens, quod ego sum, quia spiritus ossa non habet sicut me habentem videtis.* Ep. sch. 78 *ιδετε τας χειρας* (nachher + *μου*) *και τ. π.* (nachher + *μου*), *οτι πν. οστεα* (nachher *οστα*) *ουκ εχει κτλ.* Dl. 857 ebenso mit zweimaligem *μου*, dann aber *οτι* (lat. *et quia*) *πνευμα οστεα και σαρκας* (lat. *carnem et ossa*)

Ἀποστολικόν.

1. *Πρὸς Γαλάτας.* I, 1 *Παῦλος ... διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ [καὶ θεοῦ πατρὸς] τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.* (2—5). 6 ... *ἐν*

ουκ εχει κτλ. Nach allen Zeugen also fehlte *ψηλαφησατε με και ιδετε* und nach Tr. u. Ep. auch *σαρκας και.* Das an sich geringere Zeugnis des Dl. für *σαρκας* bedeutet umsoweniger, als der griech. und lat. Text in Bezug auf Stellung und Numerus uneins sind. Dl. 851 gehört überhaupt nicht hieher. Die größere Auslassung findet sich ebenso in D it. (außer dem Colbertinus) vg. (nicht in Sc wie Tschd. angiebt). Tr. macht auch dem Mrc. an beiden Stellen, wo er davon handelt, nicht den Vorwurf einer wesentlichen Textänderung, sondern den einer gewundenen Auslegung. So hier p. 273: *Et Marcion quaedam contraria sibi illa, credo industria, eradere de evangelio suo noluit, ut ex his quae eradere potuit, nec erasit, illa quae erasit aut negetur erasisse aut merito erasisse dicatur; nec parcit nisi eis, quae non minus aliter interpretando quam delendo subvertit. Vult itaque sic dictum quasi „spiritus ossa non habet, sicut me videtis habentem", ut spiritum referatur „sicut me videtis habentem" id est non habentem ossa, sicut et spiritus.* Diese Auslegung war leichter möglich bei dem verkürzten Text, welchen Mrc. vorfand, als bei dem katholischen.
41 Tr. 273 *Atquin adhuc eis non credentibus propterea cibum desideravit, ut se ostenderet etiam dentes habere.* Aus dem Schweigen Tr.'s über wirkliches Essen folgt wohl, daß 42 u. 43 fehlten | 47 Tr. 273 hat nur eine Anspielung *apostolos mittens ad praedicandum universis nationibus* | Hätte Mrc. *αρξαμενοι απο Ιερουσαλημ* gehabt, so würde Tr. schwerlich davon schweigen | 48—53 Aus den vorläufigen und sehr unbestimmten Angaben des Ep. p. 309d (daß Mrc. nicht nur den Anfang des Ev. abgeschnitten, sondern auch vom Ende und der Mitte Vieles von den Worten der Wahrheit verstümmelt und Anderes, als was geschrieben steht, zugesetzt habe) oder p. 311d (daß sein Ev. verstümmelt sei, indem es weder Anfang, noch Ende, noch Mitte habe) läßt sich ebensowenig auf die Gestalt des Endes als der Mitte (*τα μεσα*) ein bestimmter Schluß ziehen. Mrc. kann mit *εθνη* v. 47 oder auch mit v. 51 geschlossen haben. Daß 48. 49 und 52. 53 fehlten, ist, die durchgängige Übereinstimmung des Ev. Mrc.'s mit seiner Lehre vorausgesetzt, wahrscheinlich.

Apostolicum. Über den Titel dieses Buchs s. I, 622, über Voranstellung des Galaterbriefs S. 623. Tr. V, 1 p. 275 beiläufig *Ipse se, inquit* (sc. Marcion) *apostolum est professus et quidem non ab hominibus nec per hominem, sed per Jesum Christum.* Nachträglich bemerkt Tr. 287, daß er eine eingehende Erörterung der Grußüberschrift des Galaterbr. unterlassen habe. Wenn er p. 275 das Citat nur bis zu *Christum* führt, ohne die ihm als kath. Text bekannten Worte *και θεου πατρος* (c. Prax. 27) zu berücksichtigen, so stimmt dies zu der Nachricht des Hieronymus (Bd. I, 679 A. 2) d. h. des Origenes (oben S. 431), daß Mrc. diese Worte getilgt habe. Da-

χάριτι [Χριστοῦ] εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, 7 ὃ πάντως (?) οὐκ ἔστιν

mit war dann *αὐτον* oder *ἑαυτον* statt *αὐτον* zu lesen geboten. Die Tilgung war für Mrc. nicht nothwendig, aber sie entspricht einerseits vorzüglich seiner Christologie, und andrerseits dem Streben nach Verkürzung, von welchem das Apost. Mrc.'s noch deutlicher als sein Ev. zeugt cf. Bd. I, 648—650. 589 | 6 Tr. 277 … *in gratiam ad aliud evangelium.* So ohne *Χριστου* u. dgl. die meisten Occidentalen, Tr. selbst praescr. 27; Cypr. 544, 1; 709, 12; Lucifer 279, 32; Victorinus ed. Mai p. 3, cod. G und seine Interlinearversion (g). Die lateinischen Varianten *in gratiam* (Tr. 277; Victorinus; Hieron. im Commentar [Vallarsi VII, 380] und in der Vulgata), *ad gratiam* (Cypr. 709, 12, wahrscheinlich auch 544, 1 s. den Apparat), *per gratiam* (Ambrosiaster ed. Bened. p. 211; nach einem cod. Casin. bei Korßen, Epist. ad Gal. 39, *in*), *in gratia* (Tert. praescr. 27; Lucifer l. l.: codd. g und d) bedeuten nur verschiedene Auffassungen und Übersetzungen des allein bezeugten Originals *εν χαριτι*. Wenn Manen S. 459. 529, als ob das gar keines Beweises bedürfte, auf das *in gratiam* des über Mrc.'s griechischen Text lateinisch referirenden Tr. die Behauptung gründete, daß Mrc. *εις (την) χαριν* geschrieben habe, so bedachte er nicht, daß mit gleichem Recht behauptet werden könnte und consequenterweise behauptet werden müßte, Victorin, Hieronymus u. A. haben diesen unter den griechischen Katholiken unerhörten, nach Manen S. 461. 507 den Katholiken höchst misfälligen und von dem angeblichen Redaktor des katholischen Textes in *εν χαριτι* verwandelten Text zur Voraussetzung. Man wird dann weiter dem Ambrosiaster ein *δια χαριτος* und dem Cyprian ein *προς χαριν* unterschieben müssen. Auch ein Blick in Rönsch, Itala u. Vulgata S. 410f. 406f. unter *in* hätte vor solchen Misgriffen bewahren müssen | 7 Nachdem Tr. 277 den Schluß von v. 6 angeführt und denselben p. 278 in. noch einmal reproducirt hat, gibt er von v. 7 zunächst in indirekter Rede den Gedanken wieder: *Nam et adiciens, quod aliud evangelium omnino non esset, creatoris confirmat id quod esse defendit;* bald darauf aber, wie der Indikativ und die Weglassung von *evangelium* zeigt, auch den Wortlaut: *mentitus erit apostolus dicens „quod aliud omnino non est", cum sit et aliud evangelium.* Die von Öhler angemerkte LA. des Rigaltius (= d) mit einem überschüssigen *non* hinter *quod* beruht auf Vermischung mit der Vulgata (*quod non est aliud*), wenn es nicht Druckfehler ist. Nach Manen S. 462 soll unter anderem aus diesem Referat des Tr. folgen, daß Mrc. *ο ουκ εστιν* ohne *αλλο* geschrieben habe, welches auch die Peschittha nicht besonders ausdrückt. Aber dann mußte Tr. sagen, Mrc. habe zu v. 6 hinzugefügt *„quod non est".* Selbst Hieronymus soll nach Manen S. 462 bei seiner Auslegung von Gal. 1, 7 an jenes *αλλο, aliud* gar nicht gedacht haben. Aber Hieronymus hat ja, was Manen verschweigt, dieses *aliud* im Text seines Commentars (Vallarsi VII, 380 B) ebenso wie in der von ihm redigirten Vulgata, und er wiederholt es im Commentar p. 381 E an einer Stelle, über welche Manen p. 460 A. 3 mit Punkten (…) hinwegschlüpft: *Translati autem, inquit, estis in aliud evangelium, quod non est a l i u d.* Erst nachdem er dann dieses geistreiche Wort des Paulus dahin erklärt hat, daß ein falsches Ev. kein wirkliches

ἄλλο . . . 8 . . . ἐξ οὐρανοῦ ἄλλως εὐαγγελίσηται, [παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν] ἀνάθεμα ἔστω. (9—11). 12—17. [18—24?]. II, 1

Ev. sei und mit Recht als nicht existirend betrachtet werde, bedient er sich einmal p. 382 A, um dies einfacher auszudrücken, des Ausdrucks *in aliud evangelium, quod non est evangelium.* Aus Chrysostomus (Montfaucon X, 667), welcher von einem besonderen marcionitischen Text dieser Stelle nichts sagt, ist nur zu entnehmen, daß die Marcioniten sich auf diese Stelle beriefen, um zu beweisen, daß nach Paulus neben dem einen Ev. kein anderes zu dulden sei. Diesen Sinn fanden auch die Kirchenlehrer mit Recht in jenem Spruch, nur daß sie ihn nicht wie die Marcioniten auf das geschriebene Ev. (cf. Bd. I, 655), sondern auf die apostolische Predigt bezogen. — Die Citate aus v. 7—9 Dial. 807. 808 sind schon ihres Ortes wegen gleichgültig. Das merkwürdigste derselben (Dl. 807c *ο ουκ εστιν αλλο κατα το ευαγγελιον μου, ει μη κτλ.*) wird durch lat. 10 nicht bestätigt. Die einzige Eigentümlichkeit des marcionitischen Textes, welche man aus dem zweimaligen *omnino* des Tr. mit einiger Wahrscheinlichkeit erschließen kann, ist ein verstärkendes *παντως* | 8 Tr. 278 *Licet angelus de caelo aliter evangelizaverit, anathema sit,* darauf genauer *Sed etsi nos aut angelus de caelo aliter evangelizaverit.* Ganz sicher kann man daraufhin nicht behaupten, daß die oben ausgeschiedenen Worte wirklich bei Mrc. fehlten; nur *υμιν* oder *υμας* vor oder hinter *ευαγγελισηται* hat Mrc. sicher nicht gehabt, welches auch ℵ* G g Tr. praescr. 6, 29 (anders de carne 6, 24); Cypr. 544, 4; 709, 17; Lucifer 280, 3 nicht anerkennen. Die Reconstruction des Textes bei Manen S. 464. 529 beruht auf einem nachlässigen aus Gal. 1, 8. 9 gemischten Citat des Ep. in der Refut. 16 zu 1 Kor. 15, 1 (Petav. p. 364 D), welches mit Mrc. schlechterdings nichts zu schaffen hat, und bedarf daher keiner weiteren Kritik als der hiermit ausgesprochenen. Über v. 9—11 fehlt jede Nachricht, also ist auch die Meinung von Manen, daß Mrc. die angebliche Tautologie in v. 8. 9 vermieden habe, grundlos | 12—17 wird einigermaßen gedeckt durch Tr. 278 *Exinde decurrens ordinem conversionis suae de persecutore in apostolum, scripturam apostolorum confirmat.* Da Tr. hiermit zu AG. 15 überleitet und von da zu Gal. 2 fortschreitet, so hat Gal. 1, 18—24 wahrscheinlich ganz oder großen Theils gefehlt. Der Abdruck dieses Abschnitts mit Ausnahme von v. 13. 14. 23. 24 als Mrc.'s Text bei Manen S. 529 ist eine Dichtung ohne allen gerechten Anspruch auf Wahrheit. Gründe zur Beseitigung genug bot dieser Abschnitt dem Mrc.; und daß er in der That seine Gemeinde hier nichts von einem freundlichen, auf gegenseitiger Anerkennung beruhenden Verkehr des Paulus mit den Christen in Jerusalem hat lesen lassen, wird durch das zu 2, 1 Anzumerkende nahezu gewiß | 2, 1f. Tr. 279 *Denique ad patrocinium Petri ceterorumque apostolorum ascendisse Hierosolymam post annos quatuordecim scribit, ut conferret cum illis de evangelii sui regula, ne in vacuum tot annis cucurrisset aut curreret.* Endlich nach 14 Jahren, also nicht früher nach der vorher besprochenen Rückkehr nach Damascus kommt Mrc.'s Paulus nach Jerusalem. Der unmittelbare Anschluß von 2, 1 an 1, 17 hätte Tilgung des *παλιν* in 2, 1 erfordert.

... [ohne *πάλιν*] ... 2 ... *εἰς κενὸν ἔδραμον ἢ τρέχω.* 3 *ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ... ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι* 4 *διὰ* [*δὲ*] *τοὺς παρεισάκτους ... ἐν Χριστῷ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν.* 5 [*οἷς*] *οὐδὲ πρὸς*

Wahrscheinlich aber fand Mrc. dies gar nicht in seinem Text, wie es auch bei Iren. III, 13, 3 und Ambrosiaster (nach cod. Casin. bei Korßen p. 40, anders Bened. p. 214), in Copt. und angeblich einmal bei Chrysostomus fehlt. Die sonst beispiellose, nach verständiger „Emendation" aussehende Ordnung *εδραμον η τρεχω* wiederholt Tr. 279 extr. | 3—5 Tr. 279 zuerst ungenau *Cum vero nec Titum dicit circumcisum, iam incipit ostendere solam circumcisionis quaestionem ex defensione* (v. l. *et defensionem*) *adhuc legis concussam ab eis, quos propterea falsos et superinducticios fratres appellat.* Darauf *Ergo „propter falsos, inquit, superinducticios fratres, qui subintraverunt ad speculandam libertatem nostram, quam habemus in Christo, ut nos subigerent servituti, nec ad horam cessimus subiectioni". Intendamus enim et sensui ipsi et causae eius, et apparebit vitiatio scripturae. Cum praemittit „Sed nec Titus, qui mecum erat, cum esset Graecus, coactus est circumcidi", dehinc subiungit „propter superinducticios falsos fratres" et reliqua, contrarii utique facti incipit reddere rationem, ostendens propter quid fecerit, quod nec fecisset nec ostendisset, si illud propter quod fecit, non accidisset ... Ergo cesserunt, quia fuerunt, propter quos cederetur .... Necessario igitur cessit ad tempus.* Daraus folgt erstlich, daß Mrc. v. 4 das von Hieronymus, Theodor Mops. und Theodoret überflüssig gefundene *δε* nicht hatte; denn abgesehen davon, daß Tr. es zweimal nicht ausdrückt, hätte er nicht nöthig gehabt, umständlich zu beweisen, daß mit *δια τους κτλ.* etwas Neues oder Gegensätzliches beginne, dies also nicht zu v. 3 gehöre. Ferner scheint *Ιησου* hinter *Χριστω* gefehlt zu haben. Tr. 280 in. wiederholt frei *speculantes libertatem Christianam.* Sicher ist endlich, daß Mrc. *ουδε* ohne *οις* las. So citirt Tr. ihn; dies erklärt Tr. für eine gefälschte LA und fordert Beseitigung des *ουδε*, damit man verstehe: „um der falschen Brüder willen gaben wir zeitweilig nach". Tr. fordert also den Text, welchen Iren. III, 13, 3, Victorinus p. 12, Ambrosiaster, Pelagius, der cod. D d bewahrt haben. Von einer LA *οις* oder *οις ουδε* weiß Tr. überhaupt nichts, ebensowenig Victorin und Ambrosiaster. Erst Hieronymus (VII, 399—401) und Primasius (Migne 68, 587 cf. Haußleiter Forsch. IV, 31—33) besprechen die Alternative *quibus* oder *quibus neque.* Andrerseits macht Tr. keineswegs, wie auch noch Manen S. 401f. 466 meint, dem Mrc. persönlich den Vorwurf, durch Einschiebung des *ουδε* den Text gefälscht zu haben; Tr. wird also auch kirchliche Texte mit *ουδε* ohne *οις* gekannt haben. Ebenso Victorin und Ambrosiaster. Letzterer citirt dafür die *Graeci* überhaupt, Victorin *quidam.* Aus dem Gegensatz (*quoniam tamen in plurimis codicibus et latinis et graecis ista sententia est „ad horam cessimus subiectioni"*) scheint zu folgen, daß Victorin sowohl Griechen als Lateiner kannte, welche *ουδε* (ohne *οις*) boten. Diesen Text Mrc.'s hat auch die Peschittha (wörtlich „auch nicht für eine Stunde unterwarfen wir uns ihrer Knechtschaft") cf. Klostermann, Probleme im Aposteltexte S. 85. Der Bericht

ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ . . . [6—8]. 9 . . . *Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης* . . . 10—14. (15). 16. (17). 18. (19). 20 . . *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγοράσαντός με*. (21). III, 1. (2—5). [6—9]. 10—12 *Μάθετε ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται· ὅσοι γὰρ ὑπὸ νόμον, ὑπὸ κατάραν εἰσίν, ὁ δὲ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς*. 13. [14a]

---

von Tschd. ist nicht nur in diesem Punkte unrichtig, sondern überhaupt ganz irreführend, weil er nicht über *οις* und *ουδε* gesondert handelt. Es wäre noch zu fragen, ob nicht Mrc. v. 3 u. 5 *ουτε* statt *ουδε* geschrieben und so, wie Victorin den von ihm verworfenen Text erklärt, diese beiden *ουτε* zu einander in Correlation gesetzt hat | 6—8 konnte Tr. kaum unbenutzt lassen, wenn er es vorfand. Dazu kommt die Beobachtung zu Phil. 1, 14—18; Manen hat v. 6—8 ohne Begründung in Mrc.'s Text aufgenommen | 9 f. Tr. 280 *Bene igitur quod et dexteras Paulo dederunt Petrus et Jacobus et Joannes et de officii distributione pepigerunt, ut Paulus in nationes, illi in circumcisiomem, tantum ut meminissent egenorum.* Die Ordnung der Namen wie in D G Ambrstr. Victor. p. 14 zweimal, Hier. VII, 403 f. fuld. und einige griech. Autoren. Tr. IV, 3 p. 163, wo er nicht Mrc.'s Text genau wiederzugeben hatte, gibt *Petrus et Joannes et Jacobus*, so auch Victor. einmal | 11—14 Tr. 280 und schon 163 Anspielungen. Nichts von v. 15, sondern sofort zu v. 16 *De cetero pergat apostolus negans ex operibus legis iustificari hominem, sed ex fide.* Die indirekte Satzform verbietet es, hierin den genauen und vollständigen Wortlaut zu finden. Ebenso frei zu v. 18 *Merito non reaedificabat, quae destruxit* | 20 Dl. 864 von *ο δε νυν ζω* an als ersten der ausdrücklich aus Mrc.'s Apostolicum citirten Sprüche. Den ursprünglichen Text hat aber offenbar lat. 120 *qui redemit me* bewahrt, während der gr. das gewöhnliche *του αγαπησαντος με*, womit das Citat schließt | 3, 1 Hieron. VII, 418 zu *προεγραφη*, welches er auf die Weissagung des AT's bezieht: *Interrogemus ergo hoc loco Marcionem, qui prophetas repudiat, quomodo interpretetur id quod sequitur*, nämlich 3, 1 | 6—9 Hieron. VII, 422 zu v. 6 *Ab hoc loco usque ad eum ubi scribitur „Qui ex fide sunt, benedicentur cum fideli Abraham" Marcion de suo apostolo erasit. Sed quid profuit hoc tulisse, quum caetera, quae reliquit, insaniae eius adversa sint.* Nichts Widersprechendes findet sich bei Tr. Ep. Dl. | Ritschls S. 155 Versuch zu beweisen, daß nach Tr. nur die *mentio Abrahae* in 3, 7 bei Mrc. gefehlt habe, scheitert schon daran, daß nach Tr. p. 284 Mrc. im Galaterbrief nur die eine Erwähnung Abrahams in 4, 22 (s. unten zu d. St.) habe stehen lassen. Also fehlten jedenfalls auch 3, 6. 8. 9. 14a. 16. 18. 29 (wenigstens der Name Abrahams) | 10—12 Obigen Text gibt Ep. sch. 1 p. 319. 350 (nur p. 319 offenbar falsch *διοτι* statt *οτι ο*, so p. 350 im Citat u. der Refutatio). Tr. 281 im Verlauf eigener Rede *quia iustus ex fide vivit; quod si prophetes Abacuc praenuntiavit, habes et apostolum prophetas confirmantem* | 13 Die Betonung des Spruchs durch Mrc. bezeugen Ep. haer. 42, 8 p. 308 f. Hier. VII, 434 s. oben S. 431. Dl. 820 (lat. 34) citirt der Marcionit *Χριστος ημας εξηγορασεν*. Tr. 281 *Cur autem Christus factus sit pro nobis maledictio . . . Neque enim quia creator pronuntiavit „Maledictus omnis in*

14b *ἐλάβομεν* (oder *λαμβάνομεν*) *οὖν τὴν πνευματικὴν εὐλογίαν διὰ τῆς πίστεως.* [15—25 s. zu IV, 3]. 26 *πάντες γάρ υἱοί ἐστε τῆς πίστεως.* (27—29 [jedenfalls ohne *τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα*]). IV. 1f. 3. *Ἔτι κατὰ ἄνθρωπον λέγω· ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν τεθειμένοι εἰς τὸ δουλεῦσαι αὐτοῖς.* 4 *ὅτε δὲ ἐγένετο πληροῦσθαι τὸν χρόνον, ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ* [*γενόμενον — νόμον*]. 5. 6. *ὅτι οὖν* (*καὶ ἡμεῖς?*) *ἐσμεν*

---

ligno suspensus", ideo videbitur alterius dei esse Christus. Ep. sch. 2 gibt *επικαταρατος — ξυλου* ohne Variante, schließt aber sofort an *ο δε εκ της επαγγελιας δια της ελευθερας* (sic) aus Gal. 4, 23. Es sind zwei Scholien in einander gerathen s. oben S. 414 | 14 Tr. 281 *Accepimus* (v. l. accipimus) *igitur benedictionem spiritalem per fidem, inquit.* Schon vorher Anspielungen *si in lege maledictio est, in fide vero benedictio* etc. Daß 14a fehlte, ergibt sich in diesem Fall schon aus dem Schweigen Tr.'s und aus der Unerträglichkeit des Inhalts für Mrc., vollends aber aus der Fassung von 14b. Nicht Abrahams Segen, sondern den oder einen geistlichen Segen hat Christus den Menschen gebracht. *ευλογιαν* für *επαγγελιαν* haben auch D* G d g Ambrstr. Daraus folgt, daß Mrc. diese LA. nicht geschaffen, sondern vorgefunden hat. Die Erwägungen Manens S. 474 sind also gegenstandslos | 26 Tr. 281 gleich hinter 3, 14 *Sed et cum adicit „omnes enim filii estis fidei" ostenditur, quid supra haeretica industria eraserit, mentionem scilicet Abrahae.* Dies bezieht sich auf 3, 6—9, daneben etwa noch auf v. 14a. 16. 18. Jedenfalls aber fehlte 15—25. Nur die Anfangsworte von v. 15 hatte Mrc. zu 4, 3 gezogen | 4, 3 Tr. 282 *Adhuc, inquit, secundum hominem dico: dum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus positi, ad deserviendum eis.* Tr. zeigt weiter, daß der Ausdruck *humanitus dictum* nicht hieher passe, wohin ihn Mrc. gestellt, sondern zu 3, 15, wo Paulus so geschrieben. *Erubescat spongia Marcionis,* weil er 3, 15f. und Alles bis 3, 25, wenn nicht auch 3, 27—4, 2 getilgt hatte. Aus Tr. III, 12 p. 137 darf man nicht schließen, daß Mrc. v. 27 hatte stehen lassen, dagegen aus Tr. V, 3 p. 284, daß wenigstens das *του Αβρααμ σπερμα* v. 29 fehlte. War der Satz im übrigen erhalten und *κληρονομοι* dort zu lesen, so kann Mrc. auch die hierauf fußenden Sätze aufgenommen haben. Das *ετι κατα ανθρωπον λεγω,* womit er 4, 3 beginnen ließ, fordert gebieterisch, daß er schon vorher und zwar unmittelbar vorher ein menschlichen, natürlichen Verhältnissen entnommenes Beispiel oder Gleichnis gebraucht, also 4, 1f. gegeben hatte cf. Hilgenfeld Ztschr. f. hist. Th. 1855 S. 442 gegen Hahn S. 53f. Erheiternd wirken die verzweifelten Anstrengungen Manen's, hier zu entschlüpfen. Indem er dem geriebenen Rhetor Tertullian die Sprachfertigkeit eines Quartaners beimißt, erklärt Manen S. 483 wörtlich „die angeführten Worte *adhuc inquit* können wohl bedeuten: noch (d. h. weiter) sagt er (d. h. Marcion in seinem Apostolos) „ich rede" etc. Wer diesen Schnitzer doch zu stark finden sollte, wird durch die Bemerkung beschwichtigt, wenn das *adhuc* (*ετι*) wirklich zu Mrc.'s Aposteltext gehören sollte, so beziehe sich das auf die „Söhne des Glaubens" 3, 26; dies sei ja ebenso „bildlich" geredet als das in 4, 1f.

υἱοὶ θεοῦ, ἀπέστειλεν τὸ πνεῦμα αὐτοῦ (?) .... (7). 8 *εἰ οὖν τοῖς ἐν τῇ φύσει οὖσι θεοῖς δουλεύετε,* [9a]. 9b *πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν* .... 10. (11—21). 22f. 24f. ... *δύο διαθῆκαι, μία μὲν*

Als ob *κατα ανθρωπον* „bildlich" hieße, oder als ob „Söhne des Glaubens" ein den natürlichen, menschlichen Verhältnissen entlehnter Ausdruck wäre! 4. 5 Tr. 282 *Cum autem evenit impleri tempus, misit deus filium suum.* Zweimal noch p. 383 *tempus impleri.* Darauf *Cui autem rei misit filium suum? ut eos qui sub lege erant, redimeret, ... et ut adoptionem filiorum acciperemus.* Nachher p. 297 beiläufig „At ubi tempus expletum est, misit deus filium suum". Das Fehlen von *γενομενον — νομον* ist darnach sicher. Über Hieron. s. oben S. 431. Weniger sicher ist *απεστειλεν* statt *εξαπεστειλεν* v. 4. Das zweimalige Citat Dl. 869c (*εις υιοθεσιαν εληφθημεν*) will schwerlich genau sein | 6 Obiger Text ist nicht ganz sicher zu begründen durch Tr. 283 *Itaque, ut certum esset nos* (v. l. *est et nos*, wahrscheinlich *esset, et nos, και ημας* oder *οτι και ημεις*) *filios dei esse, misit spiritum suum in corda nostra, clamantem „Abba, pater"* | 8 Tr. 283 *Dicendo supra „Si ergo his, qui in natura* (Öhler angeblich nach codd. Vaticani *non natura*) *sunt dei, servitis" physicae id est naturalis superstitionis, elementa pro deo habentis, suggillabat* (v. l. *suggillat*) *errorem, nec sic tamen elementorum deum taxans.* Die Variante *non natura* ist schon als Accomodation an den gewöhnlichen Bibeltext verwerflich, verträgt sich aber auch, wie Jeder sieht, nicht mit der Anwendung, welche Tr. von der Stelle macht. Mrc. hat wahrscheinlich das ziemlich verbreitete *μη φυσει* vorgefunden, was sich leicht in *εν τη φυσει* ändern ließ cf. Bd. I, 647 | 9 Tr. 283 *Post has itaque divitias non erat revertendum ad infirma et mendica elementa.* Ob *ως παλιν — θελετε* fehlte? Daß 9a fehlte, folgt wohl mit Sicherheit aus der Construction von v. 8 | 10 Tr. 283 *Sed quae velit intellegi elementa, primas scilicet litteras legis, ipse* (sc. Paulus) *declarat: „Dies observatis et menses et annos" et sabbata, ut opinor, et coenas puras et ieiunia et dies magnos.* Daß mit *et sabbata* die deutende Zuthat Tr.'s beginnt, und somit die Kraft des *ipse declarat* nur bis *annos* sich erstreckt, macht das von Tr. eingefügte *ut opinor* zweifellos. Im Munde des marcionitischen Paulus wäre dies *ut opinor* sinnlos, da Paulus über die Beobachtungen von Sabbathen bei den Galatern ebensogut oder noch besser unterrichtet gewesen sein muß, als über die Beobachtung von Monaten, Zeiten und Jahren. Ganz haltlos ist demnach die Vermuthung von Manen S. 487. 531, daß Mrc. in seinem Text die Worte *και σαββατα ως οιμαι και δειπνα καθαρα και νηστειας και ημερας μεγαλας* gehabt habe. Beiläufig bemerke ich, daß die richtige Übersetzung von *coena pura* vielmehr *παρασκευη* ist Iren. I, 14, 6; V, 23, 2; nach August. tract. 120, 5 zu Jo. 19, 42 nannten die lateinisch redenden Juden den Freitag oder Rüsttag gewöhnlicher *coena pura*, als *parasceue* | 11—21 übergehen alle Zeugen mit Stillschweigen. Somit sind die Vermuthungen Manen's über Mrc.'s Text von 4, 17. 18 S. 521f. gegenstandslos. Die beiläufige Anführung Tr. 297 *Filii mei, quos parturio rursus* bürgt nicht sicher für das Vorhandensein von v. 19 | 22ff. Tr. 284 *Sed ut furibus solet aliquid excidere de praeda in indicium, ita*

ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων κατὰ τὸν νόμον γεννῶσα εἰς δουλείαν, μία (ἄλλη, ἑτέρα) δὲ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, 26 *ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν, γεννῶσα εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλη-*

---

credo et Marcionem novissimam Abrahae mentionem dereliquisse, nullam magis auferendam, etsi ex parte convertit. Si enim „Abraham duos liberos habuit, unam ex ancilla et alium ex libera, sed qui ex ancilla, carnaliter natus est, qui vero ex libera, per repromissionem (quae sunt allegorica“, id est aliud portendentia; „haec sunt enim duo testamenta“, sive duae ostensiones, sicut invenimus interpretatum, „unum a monte Sina in synagogam Judaeorum secundum legem generans in servitutem, aliud [codd. alium] *super omnem principatum generans, vim, dominationem et omne nomen quod nominatur non tantum in hoc aevo sed et in futuro, quae est mater nostra, in quam* [codd. quem] *repromisimus sanctam ecclesiam“ ideoque adicit „Propter quod, fratres, non sumus ancillae filii, sed liberae“), utique manifestavit et Christianismi generositatem in filio Abrahae ex libera nato allegoriae habere sacramentum* etc. v. 22 scheint außer der wahrscheinlichen Tilgung von *γεγραπται γαρ* keine Änderung erfahren zu haben. Für v. 23 zeugt auch Ep. sch. 2 (s. oben zu 3, 13) *ο δε εκ της επαγγελιας δια της ελευθεριας.* Letzteres aus *ελευθερας* verschrieben und umgestellt. Zu v. 24 cf. Hieron. VII, 473 *Marcion et Manichaeus hunc locum, in quo dixit apostolus „quae sunt allegorica“ et caetera quae sequuntur, de codice suo tollere noluerunt, putantes adversus nos relinqui, quod scilicet lex aliter sit intelligenda, quam scripta est.* Mrc.'s Umgestaltung von v. 24—26 ist aus Tr., obwohl dieser genau sein zu wollen scheint, nicht ganz deutlich zu ersehen. Das erste Testament vom Sinai her zeugt in die Judensynagoge und eben damit in Knechtschaft hinein. Das andere Testament zeugt in die heilige Kirche hinein, zu welcher wir uns bekannt, der wir uns gelobt haben. *επαγγελλεσθαι* muß dem *repromittere* zu Grunde liegen, wie *επαγγελια* = *repromissio*; es soll an das Taufgelübde erinnern vgl. meinen Ignatius S. 590f. Caspari, Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols 1, 26; 63. Warum das hiezu gehörige zweite *generans* so unnatürlich vorangestellt ist, und ob Tr. selbst wirklich so geschrieben hat, ist mir zweifelhaft. Es ist unerträglich eingekeilt in die aus Eph. 1, 21 entnommenen Worte. Diese geben nicht an, wohin uns das neue Testament bringt oder gebiert, sondern im Gegensatz zu *a monte Sina*, von wo aus das neue Testament seine zeugende Wirkung übt. Das wird zweifellos durch *ητις εστιν μητηρ ημων*, was Mrc. von der *διαθηκη* gesagt sein läßt, bei Tr. undeutlich, weil das durch Attraction an *mater* entstandene *quae* seine Beziehung auf *testamentum* verdunkelt und das daneben gestellte *ostensio* nicht festgehalten ist. Auf Textverderbnisse bei Tr. weisen auch die angeführten Varianten. Übrigens ist nicht zweifelhaft, was Tr.'s Zuthat, und was der von ihm citirte Text Mrc.'s sei. Zuthat ist selbstverständlich die Einrahmung durch *si enim* und den Nachsatz *utique manifestavit* etc.; ferner die Reflexion über die rechte

σίαν. [27—30]. 31. V. 1 *ἡ ἐλευθερίᾳ Χριστὸς ἡμᾶς ἠλευθέρωσεν* .... (2). 3 *μαρτύρομαι δὲ πάλιν, ὅτι ἄνθρωπος περιτετμημένος ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον πληρῶσαι.* (4. 5). 6 *.. δι' ἀγάπης πληρουμένη* (?). (7. 8). 9 ... *τὸ φύραμα δολοῖ.* 10. (11). 12. (13). 14 *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ὑμῖν πεπλήρωται · ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.* (16—18). 19f. 21 [*φόνοι* oder *φθόνοι* und *καὶ τὰ ὅμοια τούτοις*] .. *καθὼς καὶ προεῖπον* .. (22f.). 24 [*Ἰησοῦ*]. (25f.). VI. (1). 2 .. *ἀναπληρώσετε* .. (3—5). 6. 7

Übersetzung von *διαθηκαι* durch *testamenta* oder *ostensiones* d. h. *sponsiones* (Bd. I, 52 A. 2); endlich das *ideoque adicit;* aber durch nichts ist es gerechtfertigt, daß Manen S. 489 auch die Worte *in quam repromisimus sanctam ecclesiam* dem Mrc. abspricht cf. Bd. I, 646 | 31 Tr. 284 s. zu v. 22ff., wörtlich und unmittelbar an die Travestie von 24—26 angeschlossen. | 5, 1 Tr. 284 *Ipsum quod ait „Qua libertate Christus nos liberavit“*, also ebenso wie G und alle alten Lateiner. Somit sind die Betrachtungen Manens S. 492f. über die Vorzüglichkeit von Mrc.'s Text vor dem katholischen wieder einmal gegenstandslos; es handelt sich um zwei katholische Texte. — Weiter gibt Tr. 285 *Non decebat manumissos rursus iugo servitutis, id est legis, adstringi* | Ep. sch. 3, in zweiter Anführung *περιτεμνομενος.* Letzteres scheint nachlässige Substitution des kirchlichen Textes. Mrc., der sich nicht mehr in die Zeit versetzen konnte oder mochte, in welcher es Paulus mit Heidenchristen zu thun hatte, welche im Begriffe waren, sich der Beschneidung zu unterziehen, setzte an die Stelle des mitten aus dem Kampf geborenen Wortes drohender Warnung einen zu allen Zeiten gültigen Gegensatz | 6 Tr. 285f. *illius fidei, quam dicendo per dilectionem perfici, sic quoque creatoris ostendit* cf. zu v. 14 | 9 Ep. sch. 4 *αντι του „μικρα ζυμη ολον το φυραμα ζυμοι“ εποιησε „δολοι“.* Ebenso aber auch D* und alle alten Lateiner, auch vg. *corrumpit,* obwohl Hier. VII, 488 statt dessen *fermentat* fordert: so auch g als Doppelübersetzung neben *corrumpit* | 10 Hier. VII, 490 *Occulte, inquiunt* (natürlich Marcioniten), *Petrum lacerat, cui supra in faciem restitisse se scribit* d. h. 2. 11. — Tr. 286 *Qui autem turbat vos, iudicium ferat.* Dl. 824 *ο ταρασσων — κριμα,* Dl. 830 dazu noch *οστις αν η.* So lat. 41f. 53 an beiden Stellen. Der Schluß wird nicht gefehlt haben und begünstigte die Deutung auf Petrus 12 Hier. VII, 493 *Nunc a nobis contra haereticos proferatur, Marcionem videlicet et Valentinum ..., qua ratione illi ..., hoc in apostolo boni dei valeant excusare* | 14 Tr. 286 *Tota enim, inquit, lex in vobis adimpleta est: „Diliges proximum tuum, tamquam te.“* Ep. sch. 5 läßt in beiden Anführungen *εν* vor *υμιν* fort. Dies *εν υμιν* hat Mrc. sicherlich vorgefunden, da es in D* G d g, Ambrst., Victor. vor *εν ενι λογω πληρουται* steht. Dieselben wie Mrc. ohne *εν τω* vor dem Gebot. Es handelt sich also wiederum um einen gut katholischen Text, neben welchem der in Rom arbeitende Mrc. vielleicht keinen anderen kannte. | 19—21 Ep. sch. 6 vollständig, in v. 21 zuerst *φονοι* ohne *φθονοι*, nachher umgekehrt; beidemale fehlt *και τα ομοια τουτοις*, in 2. Anführung auch *α προλεγω υμιν* | 24 Ep. sch. 7 *οι δε*

[*μὴ*] *πλανᾶσθε* . . . 8—10. (11—12). 13a. (13b. 14a). 14b. (15). 16 (wie?). 17 *τῶν δ' ἄλλων εἰκῇ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέσθω· ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω.* (18). II. *Πρὸς Κορινθίους α'.* I. 1—3. (4—17). 18 *ὁ γὰρ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομέ-*

του Χριστου ohne *Ιησου* mit D G (dieser + *εντες* = *οντες*) K L etc. gegen ℵ A B C P | 6, 2 Tr. 286 *Onera vestra invicem sustinete et sic adimplebitis legem Christi* | 6 Hieron. VII. 523, schon Bd. I, 594 A. 2 angeführt. Wenn Manen S. 498 aus den Worten des Hieron. herausgelesen hat, daß Mrc. die Worte *εν πασιν αγαθοις* nicht beachtet habe, und wenn derselbe daraufhin diese Worte aus Mrc.'s Text beseitigt (S. 533), so beruht das auf der unbegreiflichen Ansicht, *elatus* heiße „widerlegt, des Irrtums überführt" | 7 Tr. 286 *Erratis, deus non deridetur. Quod enim severit homo, hoc et metet.* Dl. 824 ohne das Vorhergehende: *α γαρ αν σπειρῃ ανθρωπος ταυτα και θερισει*, lat. 42 *quodcunque . . . hoc* | 8—10 Tr. 286 in freier Ordnung *„Bonum autem facientes non fatigemur" et „dum habemus tempus operemur bonum" . . . ab eodem erit et „corruptionis messis" et „vitae". „Tempore autem suo metemus"* | 13 Ep. sch. 8 bis *φυλασσουσι* | 14 Tr. 286 *Sed et mihi . . . mundus crucifixus est . . et ego mundo* | 16f. Tr. 286 *Persecutores vocat Christi. Cum vero adicit stigmata Christi in corpore suo gestare* etc. Darnach scheint v. 16 sehr anders gelautet zu haben, vielleicht aus dem ausgestoßenen Satz 4, 29 bereichert. Dl. 864 (aus Mrc. vorgelesen) so wie oben; lat. 120 hat den gewöhnlichen lat. Text an die Stelle gesetzt: *De cetero nemo mihi molestus sit. Ego enim stigmata domini nostri Jesu Christi in corpore meo porto.* Auch das *domini nostri* wird durch Tr. nicht bestätigt. Ob *Ιησου* mit Dl., oder *Χριστου* mit Tr. zu lesen, kann zweifelhaft sein. Doch gibt Tr. hier kein eigentliches Citat und muß somit hinter dem Zeugnis des Dl. zurückstehen. Manen, der natürlich auch hier vom Dl. schweigend absieht, stellt dagegen müßige Betrachtungen darüber an, ob das katholische *Ιησου* oder das marcionitische *Χριστου* das ursprüngliche sei. | I Kor. 1, 1—3 Tr. 287 über die Grußüberschriften überhaupt, im einzelnen *gratiam et pacem . . . a deo patre nostro et domino Jesu annuntians.* Ob *Χριστου* wie in A fehlte? Das Citat aus v. 11—13 in Dl. 809 gehört nicht hieher. Daraus, daß Adamantius in diesem Zusammenhang und ebenso Ephraim (opp. syr. II, 493) den nach Mrc. sich nennenden Marcioniten diese Stelle entgegenhält, läßt sich nicht einmal schließen, daß sie in Mrc.'s Apostolicum enthalten war; noch weniger aber wie Hilgenfeld a. a. O. S. 444. 477 aus der Unterdrückung des *εγω δε Χριστου* seitens dieser Polemiker, daß Mrc. diese Worte gestrichen hatte. Adamantius und Ephraim mußten den Schein fernhalten, als ob Paulus auch die Selbstbenennung nach Christus getadelt hätte. | 18 Tr. 287 *Ait crucem Christi stultitiam esse perituris, virtutem autem et sapientiam dei salutem consecuturis, et ut ostenderet, unde hoc eveniret, adicit „Scriptum est enim: Perdam sapientiam* etc. Auch p. 288 in freier Wiedergabe *alii salutem referunt, credentes virtutem et sapientiam dei esse, alii perditionem, quibus Christi crux stultitia reputatur*, worauf als später folgend

νοις [ἡμῖν] δύναμις καὶ σοφία θεοῦ ἐστιν. 19 *γέγραπται γὰρ* . . . (20a). 20b. 21 *ἐπειδὴ [γὰρ?] ἐν . . διὰ τῆς σοφίας τὸν κύριον* . . . 22 *ἐπειδὴ [καὶ] Ἰουδαῖοι* . . . 23. [24]. 25. (26). 27 . . *καταισχύνῃ τὰ σοφά* . . . 28 *καὶ τὰ ἀγενῆ καὶ τὰ ἐλάχιστα καὶ τὰ ἐξουθενημένα* . . . 29. (30). 31. II. (1—5). 6—8. (9—15). 16. III. (1—9). 10—16. 17a . . . *φθερεῖ, φθαρήσεται.* (17b). 18 . . . *μωροὶ γίνεσθε, ἵνα γένησθε σοφοί.* 19—22 [*εἴτε Ἀπολλώς*]. 23. IV. (1—4). 5. (6—9a). 9b.

---

v. 20b citirt wird. Also in v. 18 hatte Mrc. neben *δυναμις* auch *σοφια* und dagegen, wie es scheint, in v. 24, woher es stammt, und auch wohl v. 30 dies Wort gestrichen. Das *ημιν*, welches Tr. beidemale nicht ausdrückt, fehlt auch in G A g, bei Iren. lat. I, 3, 5; Cypr. p. 169, 21 und andern Lateinern 19 Ep. sch. 1 Tr. 287 ohne Abweichung | 20b Tr. 288 genau, darauf v. 21 genau. Fehlte wirklich *γαρ* wie in G u. 3 minusc.? Statt *dominum* hat eine Hs. *domini*, Pamelius u. Rigaltius *deum*, so Tr. selbst gleich nachher in freier Wiedergabe | 22 Tr. 288 in zwei Stücken. *και* fehlt auch in G und bei manchen Lateinern | 23 Tr. 288 frei. Über v. 24 s. zu v. 18 | 25 Tr. 289 frei. | 27f. Tr. 289 ist zwar *confundat sapientiam* bei zweimaliger Anführung überwiegend bezeugt, sicher aber *sapientia* zu lesen cf. de carne 4 p. 432 *Sed circumspice Marcion, si tamen non delesti: Stulta mundi elegit deus, ut confundat sapientia.* In 28 muß Mrc. obigen Text gehabt haben, denn beharrlich wiederholt Tr. 289 *inhonesta et minima et contemptibilia . . modicum et ignobile et contemptibile . . . inhonestati et pusillitati et contemptui* etc. cf. Hilgenfeld S. 445. | 29 u. 31 Tr. 289; Ep. sch. 2 citirt v. 31 ohne Abweichung. Die Anführung von 29—31 in Dl. 817, welche an sich schon nichts bedeutet, hat auch nur *αυτον* statt *τον θεον* in 29 | 2, 6 Tr. 289 *cuius dei sapientiam loquatur inter perfectos.* Ep. sch. 2 *των αρχοντων — καταργουμενων* | 7 Tr. 289 *Hanc dicit sapientiam in occulto fuisse . . .* p. 290 *proposita vero in proposito dei ante saecula . . Cur autem ante saecula creatoris proposuit gloriam nostram?* | 8 Tr. 290 nahezu genau | 16 Tr. 291 *Quid illi cum sententiis prophetarum ubique? „Quis enim cognovit sensum domini et quis illi consiliarius fuit"? Esaias est* | 3, 2. 3a Dl. 810 beweist nichts | 10—16 Tr. 291f. meist nur Anspielungen ohne Andeutung von Varianten | 17 Tr. 292 *„Quodsi templum dei quis vitiaverit, vitiabitur", utique a deo templi.* Besonders dieser Zusatz Tr.'s beweist, daß Mrc. selbst Gott nicht als den Verderber bezeichnet und den Satz passivisch gewandt hatte | 18 Tr. 292 *Stulti estote, ut sitis sapientes* | 19f. Tr. 292 citirt 19a, darauf 19b u. 20 ohne Abweichung. Ep. sch. 4 ebenso 19b u. 20, dieser aber v. 20 *ανθρωπων* statt *σοφων* | 21—23 Dl. 869 aus Mrc. genau, aber ohne *ειτε Απολλως*, auch in nochmaliger freier Anspielung, ebenso lat. 62 zweimal. Dagegen gilt nichts die ganz nachträgliche Anführung bei Tr. 294 zu 1 Kor. 8, 6 *Habes et in praeteritis „Omnia vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas, sive mundus, sive vita, sive mors, sive praesentia, sive futura".* Es läßt sich bei Mrc. überhaupt keine Stelle nachweisen, wo Apollos genannt wird | 5 Tr. 292 *Et occulta tenebrarum ipse illuminabit, utique per Christum . . .*

(10—14). 15 . . . ἐν γὰρ τῷ εὐαγγελίῳ ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. (16—21). V. 1. (2). 3 ἐγὼ μὲν γὰρ ὡς ἀπὼν . . . 4 ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ . 5 . . [Ἰησοῦ]. (6). 7. (8—12). 13. VI, (1—13a). 13b—16. (17—19). 20 . . . δοξάσατε, ἄρατε τὸν θεὸν

Ab illo erit et laus unicuique, a quo et contrarium laudis. Subjekt von φωτισει war also nicht Christus, sondern Gott. Ob Mrc. mit D κυριος ohne Artikel las? | 9 Tr. 292 *Spectaculum facti sumus mundo et angelis et hominibus* | 15 Tr. 293 *ad filios scribens, quos in evangelio generaverat,* p. 297 beiläufig, aber genauer *In evangelio enim, inquit, ego vos generavi* | 5, 1 Tr. 293 *illum, qui mulierem patris sui habuit* | 3—5 Dl. 824 (lat. 41 ohne γαρ v. 3, derselbe am Schluß von 4 + Χριστου) bis ολεθρον v. 5. Dl. 825 (lat. 45) offenbar frei, vielleicht in Erinnerung an 1 Tim. 1, 20 παρεδωκα τον τοιουτον — σωθῃ, nochmals Dl. 833 (lat. 66) παρεδωκα — ολεθρον. Es scheint von v. 5 höchstens Ιησου gefehlt zu haben. Tr. 293 *cum damnat dedendum satanae,* dann genau *Viderit et quomodo dixerit „in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die domini"* | 7 Tr. 293 *„Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio, sicut estis azymi" .. Sic „et pascha nostrum immolatus est Christus".* Dl. 868 (lat. 58 davor *etenim*) το πασχα — Χριστος. Ep. sch. 5 και γαρ — Χριστος | 11 Dl. 864a gehört nicht hieher, da erst hinter diesem Citat die Erklärung steht, daß aus Mrc.'s Apostolicum vorgelesen werden solle. Eher könnte man hieraus schließen, daß das letzte Citat davor bei Mrc. fehlte | 13 Tr. 293 vorgreifend *auferri iubens malum de medio,* scheint mehr auf 13 als auf 2 sich zu beziehen | 6, 13f. Tr. 293 *„Corpus, inquit, non fornicationi, sed domino, et dominus corpori", ut templum deo et deus templo.* Es fragt sich, ob letzteres von Mrc. selbst aus v. 19 vorweggenommen, oder von Tr. hier zugesetzt ist. Tr. fährt fort *Templum ergo deo peribit et deus templo. Atquin vides, qui „dominum* (v. l. quem dominus) *suscitavit, et nos suscitabit", in corpore quoque suscitabit, quia „corpus domino et dominus corpori". Et bene quod aggerat: „Nescitis corpora vestra membra esse Christi".* Schon IV, 34 p. 248 bezieht sich Tr. auf v. 15b als bei Mrc. vorhanden. Dl. 864 wörtlich v. 15, bald darauf v. 16 ουκ οιδατε γαρ, φησιν, οτι — μιαν. Ob ohne η zu Anfang wie D K L etc.; Dl. lat. 121 *ait enim: aut nescitis . . .* Ep. sch. 6 (auch ohne η) ουκ οιδατε — μιαν. Nur in zweiter Aufführung ist φησιν ausgefallen, wird aber in der refut. sachlich vorausgesetzt | 20 Tr. 293 *Empti enim sumus pretio magno* . . . Nachher frei *Jam nunc quomodo honorabimus, quomodo tollemus deum in corpore perituro?* Die beiden Verba δοξασατε und αρατε drücken fast alle Lateiner und nur Lateiner aus (s. Sabatier u. Tschd. z. d. St.), verbinden sie aber regelmäßig durch *et.* Das wahrscheinlich aus einem αρα statt δη entstandene αρατε duldet eben deshalb kein δη neben sich, welches die Lateiner (z. B. g trotz seines griech. Textes darunter) auch nicht ausdrücken, aber auch kein και, welches die Lateiner einschieben, u. Tr. für Mrc. nicht bezeugt. Auch Chrysostomus (s. Tschd.) scheint eine solche LA.

ἐν τῷ σώματι ὑμῶν. VII, 1—28. 29 . . . *ὅτι ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν.* (30—38). VIII. (1—3]. 4—6. (7—13). IX. (1—6). 7. 8 . . *ἢ* (oder *εἰ*) *καὶ ὁ νόμος Μωϋσέως ταῦτα οὐ λέγει;* 9. 10 (ob vollständig?). (11—14). 15. (16—27). X. 1 f. 3 . . *πνευμα-*

ohne *και* zu kennen. Sie ist die Mutter des lat. Textes | 7, 1 ff. Tr. 293 f. *Etenim apostolus, etsi bonum continentiae praefert, tamen coniugium et contrahi permittit, et usui esse et magis retineri quam disiungi suadet.* Dann mit Bezug auf v. 10 f. *Christus cum praecipit mulierem a viro non discedere, aut si discesserit, manere innuptam aut reconciliari viro* etc. 29 Tr. 294 *Sed et continentiae quas ait causas? „Quia tempus in collecto est“.* Nachträglich nochmals 297 *quia tempus iam in collecto est.* | 39 Tr. 294 *tantum in domino esse nubendum* | 8, 1—3 fehlte wohl gänzlich nach Tr. 294 *De idolis enim coepit, de idolothytis disputaturus, „Scimus quod idolum nihil sit“.* Ob *ειδωλον ουδεν εστιν* ohne *εν κοσμῳ?* | 5 f. Tr. 294 *Et si sunt qui dicuntur dei sive in coelis sive in terris.* Später *Creatorem autem et Marcion deum non negat; ergo non potest videri apostolus creatorem quoque inter eos posuisse, qui dei dicantur et tamen non sint, quando „et si fuissent, nobis tamen unus esset deus pater“. „Ex quo omnia“ nobis, nisi cuius omnia? .. Ab eo igitur omnia et inter omnia Christus.* Ich wage daraufhin nicht, einen eigentümlichen Text von 5 u. 6 herzustellen | 9, 7 ff. Tr. 294 *Ex labore suo unumquemque docens vivere oportere, satis exempla praemiserat militum, pastorum, rusticorum; sed divina illi auctoritas deerat. Legem igitur opponit creatoris ingratis, quam destruebat. Sui enim dei nullam talem habebat. „Bovi, inquit, terenti os non obligabis“ et adicit „Numquid de bubus pertinet ad dominum“ etiam de bubus propter homines benignum? „Propter nos enim scriptum est“, inquit.* Dies gleich darauf noch einmal wörtlich. Freie Anspielung an 9 und 10 schon Tr. III, 5 p. 127. Ep. sch. 7 in Bezug auf v. 8 *μετηλλαγμενως. αντι γαρ του „και ο νομος ταυτα ου λεγει“ φησιν εκεινος „ει* (lies *η*) *και ο νομος Μωυσεως ταυτα ου λεγει“.* Nachher p. 355 verwirrt sich Ep. nun offenbar, indem er Mrc. in v. 9 *Μωυσεως* einschieben läßt, wo es doch der kirchliche Text auch hat, und dann noch bemerkt *λεγει δε προ τουτου* (d. h. v. 8) *ει και ο νομος ταυτα ου λεγει,* was ja gerade der kirchliche Text ist. Hilgenfeld S. 446 beachtete nur die fehlerhafte und wie immer secundäre zweite Aufführung. Aus Tr. läßt sich hiefür nichts gewinnen, auch nicht aus Dl. 817, wo der Orthodoxe v. 7b—10 citirt und der Marcionit auf v. 9 dieses Textes hinweisend bemerkt *ουδαμως οτι Μωσεως νομον ειπεν, αλλ τον θεου.* Wahrscheinlich hat Mrc. v. 9 zu Anfang vereinfacht, nachdem er das dortige *Μωυσεως* in v. 8 hinaufgerückt hatte: etwa *γεγραπται γαρ· ου φιμωσεις κτλ.* Das *μη των βοων μελει τῳ θεῳ* gibt Ep. sch. 8. Ich halte *dominum* statt *deum* bei Tr. für einen Fehler der Hss. | 15 Tr. 295 *Noluit uti legis potestate . . Hoc ad gloriam suam retulit, quam negat quemquam evacuaturum.* Diese Anknüpfung von 15 an die Gesetzesbestimmung v. 8 f., macht es zweifelhaft, ob 11—13 bei Mrc. stand; auch 14 ist nicht sicher verbürgt durch Tr. *Ergo et legem allegoricam secundum nos probavit et de evangelio viventibus*

τικὸν ἔφαγον βρῶμα 4 f. 6 ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν, πρὸς τὸ . . 7 . . . ὡς γέγραπται . . (8). 9 μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν . . . 10. 11 ταῦτα δὲ καθὼς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν . . (12—18). 19 τί οὖν φημί; ὅτι ἱερόθυτόν

---

patrocinantem. | 10, 1—9 citirt Ep. sch. bis εκπειραζωμεν τον Χριστον, dann abkürzend εως οπου λεγει „ταυτα δε τυπικως συνεβαινεν ημιν" (sic v. 11) και τα εξης. Dl. 867 citirt v. 1 (von οτι οι πατερες) — 4. Tr. nur Weniges. Hiernach im einzelnen: 1 ohne Variante, nur in zweiter Anführung Ep. πατερες υμων | 2 scheint Ep. nur der Kürze wegen ausgelassen zu haben, denn Dl. 867 (auch lat. 54) wird der Vers aus Mrc.'s Apostolicum vorgelesen und hinter dem ganzen Citat Dl. 868 (bei Delarue verdruckt 864) bemerkt τις ουκ αν θαυμασει την ανοιαν τουτων, αναγινωσκοντων μεν ταυτα και μη συνιεντων | 3 Ep. wie oben, Dl. βρωμα πνευμ. εφ. | 4 Ep. πνευματ. επιον πομα, Dl. πομα πνευματ. επιον; beide η δε πετρα, die gewöhnliche jüngere LA. auf welche eben deshalb nichts zu geben ist. Tr. 288 f. vorläufig schon *Petra autem fuit Christus. Etiam Marcion servat*, dann p. 295 *Ecce et in petram offendit Marcion, de qua bibebant in solitudine patres nostri. Si enim petra illa Christus fuit* etc. | 5 Ep. schließt an ηυδοκησε sofort v. 6. Ob er auch hier nur willkürlich gekürzt hat, läßt sich nicht entscheiden. Aus Iren. IV, 36, 6 (cf. dagegen IV, 27, 3) und Clem. strom. VII, 104 p. 896 läßt sich nicht ausmachen, ob es einen Text ohne ο θεος gegeben hat | 6 Ep. wie oben, nur ημων und in zweiter Anführung υμων; wahrscheinlicher ist ημιν nach Tr. 295 *Nam et reliquum exitum populi decursurus praemittit „Haec autem exempla nobis sunt facta"* | 7 Ep. ως in erster Anführung und Refut., in 2. Anführung καθως 8 übergeht Ep. stillschweigend | 9 Ep. nur in der Refut., wo er den kirchlichen Text anführt πειραζωμεν τον κυριον, in beiden Citaten aus Mrc. εκπειραζωμεν τον Χριστον. Mrc. hat τον Χριστον, nicht wie Ep. behauptet, erfunden, denn ebenso schrieben oder lasen D G K L Iren. IV, 27, 3 (oder der von ihm citirte *presbyter quidam* IV, 27, 1) und fast alle Lateiner | 10 Darüber geht Ep. s. zu 10, 1 ff. abkürzend hinweg | 11 Ep. in 1. Anführung sinnlos verstümmelt s. zu 10, 1 ff., in 2. Anführung ταυτα δε τυπικως συνεβαινεν εκεινοις, εγραφη δε ημιν. Dagegen Tr. 295 *Denique et in clausula praefationi respondet „Haec autem, quemadmodum evenerunt illis, scripta sunt ad nos commonendos, in quos fines aevorum decucurrerunt"*. Darnach obiger Text. Die Erörterung der Stelle in Dl. 832 c, 866 e ist im griech. Text zerrissen (s. oben S. 422 A. 2), aber nach Dl. lat. 56 wiederherzustellen. Nachdem der Orthodoxe den Spruch citirt hat: ταυτα μεν τυπος συνεβαινεν εκεινοις, εγραφη δε προς νουθεσιαν ημων, lat. *haec autem omnia in typo contingebant illis, scripta sunt autem propter nos*, antwortet der Marcionit lat. *Non est sic scriptum in nostro codice, sed ita dicit „Haec sine typo contingebant illis, scripta sunt autem ad commonitionem nostram"*. Darnach wäre der durch Blätterversetzung entstellte griech. Text so wiederherzustellen ουχ ουτως γεγραπται εν τω ημετερω αποστολικω (von Rufin stets durch „codex" übersetzt), αλλ' ουτως λεγει· „ταυτα χωρις (oder ανευ) τυπου συνεβαινεν εκεινοις, εγραφη δε προς νουθεσιαν ημων". Das kommt dem Sinn

τί ἐστιν ἢ εἰδωλόθυτόν τί ἐστιν; 20 ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσι, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ. (21—24). 25f. (27—XI, 2). 3. (4). 5. (6). 7—10. (11—18). 19—34 (im einzelnen ungewiß). XII, 1. (2—7). 8. 9. *χάρισμα ἰαμάτων* ... 10. (11). 12ff. 24 .. *τῷ ὑστεροῦντι* .. (25—30). 31. XIII (im einzelnen unbekannt). XIV. 1—18). 19 ... *πέντε*

nach mit Tr. überein, und ist entweder eine freie Wiedergabe des Gedankens nach dem durch Tr. bezeugten Text, oder ein Beispiel späterer marcionitischer Änderung des Textes selbst cf. Bd. 1, 616 A. 2. Der Bericht des Ep. erscheint als durchaus unzuverlässig. Das Citat Dl. 853c gehört nicht hieher. Auch eine Erinnerung an 1 Kor. 10, 16 in dem hieher gehörigen Theil Dl. 870 ist nicht zu verwerthen, da lat. 64 kaum eine Spur davon zu finden ist. | 19f. Ep. sch. 10 wie oben, in 2. Aufführung dazu bemerkend *προσεθετο δε ο Μαρκιων το „ιεροθυτον"*. Mrc. hat nach Ep. Refut. hierunter die alttestamentlichen Opfer verstanden. Das Wort stammt aus v. 28. Ob Mrc. mit *θεω* ohne zweites *θυουσιν* den Satz und Vers schloß? | 25f. Tr. 295 *permissio omnium obsoniorum* | 3 Tr. 296 *Caput viri Christus est* | 5 Tr. 298 nachträglich *Ceterum prophetandi ius et illas habere iam ostendit, cum mulieri etiam prophetanti velamen imponit* | 7 Tr. 296 *Vir enim non debet caput velare, cum sit dei imago.* Dl. 864 (fehlt lat. 121) ganz wie Tschd. Das bei Tr. fehlende *και δοξα* bezeugt auch Ep. sch. 11, welcher ohne irgend etwas über Textänderung zu bemerken übrigens ungenau citirt *ανηρ ουκ οφειλει κομαν* (cf. v. 14), *δοξα και εικων θεου υπαρχων* | 8—10 Tr. 296 berührt Alles *Sed et quare „mulier potestatem super caput habere debebit"? Si quia „ex viro" et „propter virum" ... Adicit etiam „propter angelos"* | 19 Tr. 296 *Saepe iam ostendimus, haereses apud apostolum inter mala ut malum poni, et eos probabiles intellegendos, qui haereses ut malum fugiant* | 20—34 Tr. 296 *Proinde panis et calicis sacramentum* (v. l. *sacramento*) *iam in evangelio probavimus corporis et sanguinis dominici veritatem adversus phantasma Marcionis, sed et omnem iudicii mentionem creatori competere* ...
12, 1 Tr. 296 *Nunc de spiritalibus dico* | 8—10 Tr. 297 *Alii, inquit, datur per spiritum sermo sapientiae .. alii sermo scientiae .. alii fides in eodem spiritu .. alii donum curationum, alii virtutum ... alii prophetia, alii distinctio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio linguarum.* Also v. 9 *χαρισμα* mit den meisten Lateinern ohne griech. Bezeugung, ungewiß aber, ob *εν τω ενι πνευματι* und v. 10 *ενεργηματα* | 12ff. Tr. 297f. kurze Anspielung | 24 Ep. sch. 12 *αλλα ο θεος συνεκερασε το σωμα.* Dl. 869 *ο θεος, φησι,* (lat. *dicit „deus autem"*), *συνεκερασε το σωμα, τω υστερουντι περισσοτεραν δους τιμην* | 12, 31 u. c. 13 Tr. 298 *de dilectione quoque omnibus charismatibus praeponenda.* Weiter nichts | 14, 19 Ep. sch. 13 *πεπλασμενως* (nachher + *ο Μαρκιων*) *„αλλα εν εκκλησια θελω πεντε λογους τω νοϊ μου λαλησαι", ετερους δε „δια τον νομον".* Diese unklare Angabe wird durch die übrigens auch recht ungenaue Bemerkung p. 362d doch deutlicher *συ δε προσεθηκας, ω Μαρκιων, το „δια τον νομον", ως του αποστολου λεγοντος „θελω πεντε λογους εν εκκλησια δια τον νομον".* Mrc. hatte statt *δια του νοος μου* (K L etc.) den Schreibfehler *δια τον νομον* vorgefunden,

λόγους διὰ τὸν νόμον λαλῆσαι.. (20). 21 *ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέροις λαλήσω πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον.* (22—25). 26. (27—33). 34 *αἱ γυναῖκες ἐν ἐκκλησίᾳ σιγάτωσαν ...* 35. (36—40). XV, 1a. (1b. 2). 3f. (abgekürzt?). (5—11a). 11b. 12. (13—16). 17. (18—20). 21f. (23f.). 25. (26—28). 29—36 . .

dessen Unabhängigkeit von Mrc. und hohes Alter dadurch verbürgt ist, daß die von Ambrosiaster benutzte lat. Übersetzung ihn voraussetzt (ed. Bened. p. 157, *per legem*), ähnlich dem aus *τῳ νοϊ μου* (ℵ A B D G P) entstandenen Fehler *εν τῳ νομῳ*, welchen Paulinus von Nola (Epist. 23, 36 Migne 61 col. 280) voraussetzt. Durch die 5 Worte ließ man sich an den Pentateuch erinnern cf. Hieron. epist. 53, 8. Welchen Sinn aber Mrc. durch die leise Änderung des sinnlosen und für ihn unerträglichen *τον νομον* in *τον νομον* herausbringen wollte, wage ich nicht zu sagen | 21 Ep. sch. 14 gibt obigen Text. Das *ετεροις* (D G K L P) statt *ετερων* (ℵ A B) bestätigt auch Tr. 298 *Quod etsi in lege scriptum esset* (lies *esse*) *commemorat, in aliis linguis et in aliis labiis locuturum esse creatorem* ... Fand Tr. vielleicht auch *ετεραις γλωσσαις* (so G)? | 26 Eine Anspielung bei Tr. 298 *Edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem dumtaxat spiritalem, in ecstasi id est amentia, si qua linguae interpretatio accessit* ... | 34 Tr. 298 *Aeque praescribens silentium mulieribus in ecclesia, ne quid discendi duntaxat gratia loquantur ... ex lege accipit subiciendae feminae auctoritatem.* Ep. sch. 15 und Dl. 867 citiren den Vers vollständig. *εκκλησιᾳ* Tr. Dl. Ep. zweite Anf., *ταις εκκλησιαις* Ep. erste Anf., *επιτετραπται* Ep.[1] Dl. gr., *επιτρεπεται* Ep.[2] Dl. lat. (*permittitur*). *υποτασσεσθωσαν* Ep., *υποτασσεσθαι* Dl., auch lat. | 35 war schwerlich unverändert geblieben. Nach Tr. (s. zu v. 34) vielleicht nur *ει μη τι μαθειν θελουσιν* vom Vorigen abhängig | 15, 1ff. Tr. 299 spricht im allgemeinen von der Auferstehung und berührt nur v. 12. Ep. sch. 16 gibt nach der Überschrift *περι αναστασεως νεκρων* einige wunderlich geordnete und zum Theil verkürzte Sätze: v. 1 *γνωριζω δε υμιν — ευηγγελισαμην υμιν*, darauf durch *και οτι* angeschlossen aus v. 17 „*ει Χριστος ουκ εγηγερται, ματαιον*“ (sic) *και τα εξης.* Darauf aus v. 11 *ουτως κηρυσσομεν και ουτως επιστευσατε* und unmittelbar angeschlossen aus v. 3f. *οτι Χριστος απεθανε και εταφη και εγηγερται τη τριτη ημερα.* Darauf v. 54b. Darnach ist es schwer, sich ein Bild des Textes zu machen, die Ergänzungen in der Refut. helfen auch nicht | 12 Tr. 299 *Mortuorum resurrectionem quomodo quidam tunc negarint, prius dispiciendum est* | 17 mit 14 vermischt Ep. sch. 16 s. zu 15, 1ff. In der Refut. erweitert: v. 16. 17 *ει νεκροι ουκ εγειρονται, ουδε Χριστος εγηγερται, και ει Χριστος ουκ εγηγερται, ματαιον το κηρυγμα ημων.* | 21 Tr. 300 *Quia per hominem mors et per hominem resurrectio* | 22 Tr. 300 *Quodsi sic in Christo vivificamur omnes, sicut mortificamur in Adam* | 25 Tr. 300 *Oportet enim regnare eum, donec ponat* (v. l. *ponam*) *inimicos eius sub pedes eius.* Ob ohne *παντας*? | 29 Tr. 302 *Quid, ait, facient qui pro mortuis baptizantur, si mortui non resurgunt?* Dl. 864 wird aus Mrc.'s Apostolicum (s. oben S. 426) v. 29—53 vorgelesen. Das bei Tr. nicht ausgedrückte *ολως* hat Dl. Dieser gibt weiter *τι* (lat. + *et*) *βαπτιζονται υπερ αυτων.* Aus der weiteren Ausführung

πρῶτον ἀποθάνῃ. 37—44. 45 [*οὕτως καὶ γέγραπται?*] *ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος κύριος εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.* 46. 47 .. *ὁ δεύτερος κύριος ἐξ οὐρανοῦ.* 48 f. 50 *τοῦτο γάρ φημι* .. *βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν* . . .

---

bei Tr. 302 f. cf. de resurr. 48 p. 530 f. folgt, daß er nicht nur voraussetzt, zur Zeit des Paulus hätten Einige eine stellvertretende Taufe für Verstorbene vollzogen, sondern auch weiß, daß das zu seiner Zeit von den Marcioniten geschah. Die marcionitische Praxis seiner Zeit beschreibt ziemlich scherzhaft Chrysost. (Montfaucon X, 378) in seiner Homilie über diesen Text und bezeugt, daß die Marcioniten sich dafür auf diese Stelle beriefen | 30—34 Dl. ohne sichere Variante, v. 31 gr. *αποθνησκοντες νη την υμετεραν* (v. l. *ἡμετεραν*) *καυχησιν*, lat. *morior propter vestram gloriam*, v. 34 gr. *λαλω* (v. l. *λεγω*), lat. *loquor* | 35 Tr. 303 *Sed dicent quidam „quomodo mortui resurgent? quo autem corpore venient?“* Diese Futura noch einmal; aber Dl. *εγειρονται* ... *ερχονται*, lat. *resurgunt* ... *venient* (also schwankend). Auch auf den Plural *dicent* bei Tr. gebe ich nicht viel, Dl. *ερει*, lat. *dicit* | 36 Dl. (auch lat. 121 *prius*) *πρωτον* vor *αποθανη* mit G d g vg Iren. V, 7, 1 und den meisten Lateinern, dasselbe hinter *αποθανη* D | 37 Dl. ohne Variante. Tr. 303 *Denique si proponit exempla grani tritici vel alicuius eiusmodi* | 38 Tr. frei, gleich hinter dem eben Citirten *vel quibus det corpus deus prout volet, si unicuique seminum proprium ait esse corpus.* Dl. bietet keine sichere Variante, denn neben *εκαστον δε των σπερματων το ιδιον σωμα απολαμβανει* ist auch *εκαστῳ* ... ohne *απολαμβανει* überliefert, so auch lat. Über die anscheinend marcionitische, aber jüngere LA. *ο θεος διδωσιν αυτῳ πνευμα* statt *σωμα* s. Bd. I, 615 39—41 Tr. 303 frei ohne Berücksichtigung von *αλλη δε ιχθυων*, auch Dl. hat nicht nach allen Hss. *ετερα δε ιχθυων*, welches die übrigen und auch lat. bieten. In Dl. gr. fehlt *πτηνων*, in Dl. lat. *κτηνων*, beides hat Tr. 42—44 Dl. 865 nur bis *των νεκρων*, aber lat. 122 bis v. 44a *εγειρεται σωμα πνευματικον* ohne Abweichung. Tr. 304 *Sic et resurrectio, inquit*, ohne *των νεκρων* auszudrücken, ebenso schon in v. 21. Auch aus den weiteren ungenauen Reproductionen läßt sich kein eigentümlicher Text gewinnen | 45 Tr. 304 nach vorläufiger Anführung von v. 46 *Ad hoc enim et de ipso Christo praestruit: „Factus primus homo Adam in animam vivam, novissimus Adam in spiritum vivificantem“, licet stultissimus haereticus noluerit ita esse. „Dominum“ enim posuit novissimum pro novissimo „Adam“.* Dl. 868 (lat. 59) wie oben. Erst zu v. 47 bemerkt der Orthodoxe 868 d, daß *κυριος* statt *ανθρωπος* eine marcionitische Fälschung sei. Ob *ουτως και γεγραπται* fehlte, ist nicht ganz sicher | 46 Tr. 304 abgekürzt *Non primum spiritale.* Dl. geht über 46 hinweg | 47 Tr. 304 *Primus, inquit, homo de humo terrenus, secundus dominus de caelo.* Ganz ebenso Dl. 868. Hier hat die antiochenische Recension (K L P Chrys. Theodoret. die syr. Übersetzungen), auch A und die Correctoren von ℵ D *ο κυριος* neben *ανθρωπος* | 48 Tr. 305 mit Einschaltungen, ohne Abweichung | 49 Tr. 305 *Et ideo iam ad exhortationem spei caelestis „Sicut portavimus, inquit, imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis“ ... „Portemus“*

51—55. (56). 57. (58. XVI, 1—24). III. *Πρὸς Κορινθίους β'.* I. (1 f.). 3 *εὐλογητὸς ὁ θεὸς [καὶ πατὴρ] τοῦ κυρίου . . .* (4—19). 20. (21—II. 13). II. 14—17. (18—III. 2). III. 3—13. 14 *ἀλλ'*

---

enim inquit, non „portabimus", praeceptive non promissive | 50 Tr. 305 *Hoc enim dico, fratres, quia caro et sanguis regnum dei non possidebunt.* Nochmals p. 306 *non consequentur.* Dagegen ist die nachträgliche Anführung p. 316 (*consequi non possunt* cf. resurr. carnis 48 p. 532 *haereditate possidere non possunt*) nicht aus Mrc. geschöpft. *κληρονομησουσιν* mit G, *γαρ* statt *δε* mit D G d g, Iren. lat. V, 11, 2. Tr. res. carn. 49 p. 532 | 51—53 Tr. 305 ziemlich frei *Resurgent enim mortui incorrupti . . . et nos mutabimur in atomo, in oculi momentaneo motu. Oportet enim corruptivum hoc . . . induere incorrruptelam et mortale hoc immortalitatem.* Nochmals p. 310 *Et mortui resurgent incorrupti. . . et nos mutabimur,* p. 311 nochmals v. 53. Es scheint Tr. v. 52 nicht haben wörtlich und vollständig citiren zu wollen. Dl. 865 citirt 51—53 vollständig, aber mit unsicherem Text in 51, griechisch *παντες μεν ου κοιμηθησομεθα, ου* (dies *ου* fehlt in einem cod.) *παντες δε αλλαγησομεθα,* dagegen lat. p. 122 omnes quidem resurgemus, non omnes autem immutabimur | 54 f. Ep. sch. 16 wohl zu Anfang verkürzt *οταν δε το θνητον τουτο ενδυσηται αθανασιαν, τοτε γενησεται ο λογος ο γεγραμμενος „κατεποθη ο θανατος εις νικος".* Dl. 867 von *τοτε γενησεται* bis *που σου θανατε το νικος.* Tr. 306 *Si autem tunc fiet verbum quod scriptum est apud creatorem „ubi est mors victoria tua vel contentio tua* (*νεικος* oder *νικος* s. Bd. I, 51 A. 2)? *ubi est mors aculeus tuus"* . . . Ein besonderer Text Mrc.'s läßt sich aus alledem nicht ermitteln | 57 Tr. 306 *Nec alii deo gratias dicit, quod nobis victoriam utique de morte referre praestiterit* | 2 Kor. 1, 3 Tr. 306 . . *benedictus tamen deus domini nostri Jesu Christi non alius quam creator intellegetur.* Darauf mehrmals *pater misericordiarum* | 20 Ep. sch. 1 *οσαι — θεῳ,* nur in 2. Anführung *αι* vor *επαγγελιαι.* Dl. 867 ebenso *οσαι — ναι* | 2, 14—16 Dl. 869 bis *εις ζωην,* v. 16 *τοις μεν . . τοις δε,* nach Dl. gr. *εκ ζωης* wie vorher *εκ θανατου,* nach lat. 62 unterschieden *εκ θανατου* und nachher *ζωης* ohne *εκ* wie D G K L etc. | 2, 17 Zu dieser Stelle und zwar zu den in dem Abdruck von Mai, Nova patr. bibl. IV, 2, 122 nicht mit angeführten Worten *ως εκ θεου κατεναντι θεου εν Χριστῳ λαλουμεν* bemerkt Didymus: *ου προσεκτεον τοις απο των ετεροδοξων λεγουσιν, οτι οι αποστολοι εν Χριστῳ διδασκοντες κατεναντι του θεου του ετερου παρα τον πατερα του σωτηρος τυγχανοντες εναντια αυτῳ φθεγγομεθα* (? *φθεγγονται*). Das werden Marcioniten sein | 3, 3—13 Anspielungen bei Tr. 307 *Denique qui literam tabulis lapideis inciderat, idem et de spiritu edixerat . . . Et si litera occidit, spiritus vero vivificat . . . Commemorat et de velamine Moysi, quo faciem tegebat incontemplabilem filiis Israel. Si ideo ut claritatem maiorem defenderet novi testamenti quod manet in gloria, quam veteris, quod evacuari habebat . . .* Nicht ganz sicher für Mrc. zu verwerthen ist das Citat aus v. 3 Dl. 865 f. *ακουε φασκοντος του αποστολου φανερωτερον, οτι εστε επιστολη . . . καρδιαις σαρκιναις,* lat. 127 *Dicit ergo apostolus: „Certum est, quia estis epistola"* etc. Ebenso das gleich darauf folgende Citat aus v. 11 Dl. 866 . . *πολυ μαλλον το μενον εν δοξῃ και μη*

ἐπωρώθη τὰ νοήματα τοῦ κόσμου . . . 15. 16 . . *πρὸς τὸν θεόν, περιαιρεθήσεται τὸ κάλυμμα.* (17). 18 . . . *κυρίου πνευμάτων.* IV. (1—3). 4. 5 . . . *διὰ Ἰησοῦ.* 6 . . . *λάμψαι, ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* (al. *ὑμῶν*) *πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως αὐτοῦ* (oder *τῆς δόξης αὐτοῦ*) *ἐν προσώπῳ Χριστοῦ.* 7—10. 11 *ἡμεῖς γὰρ* . . . [*διὰ Ἰησοῦν*] . . . *θνητῇ ἡμῶν σαρκί.* 13 . . . [*κατὰ τὸ γεγραμμένον· ἐπίστευσα, διὸ καὶ ἐλάλησα*] *καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν καὶ λαλοῦμεν.*

καταργουμενον. lat. 127 . . *multo magis, quod manet, in gloria est* | 14 Tr. 307 *At cum dicit „Sed obtunsi sunt sensus mundi“ non utique creatoris, sed populi qui in mundo est.* Dieser Zusatz beweist, daß Mrc. wirklich *του κοσμου* oder *αιωνος* geschrieben und dies wie an anderen Stellen auf den Herrn und Gott der Welt gedeutet hatte cf. Tr. V, 5 p. 288. Fraglich ist mir nur, ob und wie er sonst v. 14 u. 15 zusammengezogen hatte. Tr. fährt fort *De Israele enim dicit „ad hodiernum usque velamen id ipsum in corde eorum“.* Die indirekte Anerkennung des AT's als einer nur dem jüdischen Unglauben verhüllten Urkunde, wie sie Paulus v. 14 ausgesprochen, hat Mrc. schwerlich unverändert gelassen | 16 Tr. 308 *Cum vero converterit ad deum, auferetur velamen* | 18 Tr. 308 *Dicit ergo „nos iam aperta facie . . . contemplantes Christum eadem imagine transfigurari a gloria . . . in gloriam . . . tamquam a domino (inquit) spirituum“* | 4, 4 Für Mrc. ein klassischer Beleg für den Schöpfergott, „den Gott dieser Welt“, wodurch Iren. III, 7, 1; Dl. 871 b (sich fortsetzend 832 c, lat p. 65) und andere katholische Ausleger (s. Wetstein zu d. St. des Dialogs) zu der unglücklichen Annahme einer Verbindung von *του απιστου* mit *του αιωνος τουτου* sich verleiten ließen. Tr. 308 schließt sich dem zuerst an, findet es dann aber doch p. 309 einfacher, der Vernunft die Ehre zu geben und unter dem „Gott dieser Welt“ den Teufel zu verstehen. So auch Didymus (Mai, Nova patr. bibl. IV, 2, 125), welcher jene künstliche Interpunktion ausdrücklich verwirft. Ein eigentümlicher Text Mrc.'s ist nicht zu ermitteln. Den Schluß *qui est imago dei* bringt Tr. 309 nachträglich 5 f. Ep. sch. 2 *ου γαρ-λαμψαι* in beiden Anführungen *δια Ιησου* mit ℵ* C und den meisten Lateinern. Dl. 868 (lat. 60) citirt v. 6 vollständig, ebenso Tr. 309. Darnach in einzelnen *ο θεος* Dl. Ep. (nur in 2. Anf. *θεος*). *λαμψαι* Ep. Dl. (lat. *fulgere*) Tr. *lucescere* mit C G H K L P und allen Lateinern. *ελαμψεν* ohne *ος* Dl. gr. et lat. Tr. (Ep. fehlt) mit D* G und den meisten Lateinern. *ημων* Tr., *υμων* Dl. gr. et lat. *γνωσεως αυτου* Tr. mit minusc.[1], *γνωσεως της δοξης αυτου* Dl. gr. et lat. mit C* D* G und vielen Lateinern 7—10 Tr. 309 f. allerlei Anspielungen. Es bleibt ungewiß, ob Mrc. v. 10 *την νεκρωσιν του Χριστου* und *η ζωη του Χριστου* schrieb, wie Tr. 310 einmal angibt, daneben aber auch *mortificationem dei* (v. l. *domini*) | Das Citat aus v. 7 Dl. 866 wird in seinen Eigentümlichkeiten (*εχομεν ουν . . υπερβολη η της δυναμεως*) durch lat. 127 nicht bestätigt. 11 Dl. 866 auch lat. 127 f. wie oben | 13 Ep. sch. 3 citirt *εχοντες-λαλουμεν* wie oben, erst in 2. Anführung *διο* vor *και λαλουμεν.* Ausdrücklich bemerkt Ep. nur die Ausmerzung von *κατα το γεγραμμενον*, aber sein Excerpt zeigt, daß auch der so eingeleitete Spruch fehlte | 16—18 Zerstreute Stücke Tr. 310

(14. 15). 16—18. V. 1f. 3 . . *εἴγε καὶ ἐκδυσάμενοι* . . 4 . . . *ἐν τούτῳ τῷ σκήνει τοῦ σώματος βαρούμενοι, οὐ θέλοντες ἐκδύσασθαι* . . *τὸ θνητὸν τοῦτο ὑπὸ τῆς ζωῆς*. 5f. (7). 8. (9). 10 . . *ἕκαστος ἃ διὰ τοῦ σώματος ἔπραξεν* . . (11—16). 17 . . *γέγονεν τὰ πάντα καινά*. (18—VI. 18). VII. 1 . . . *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς*

5, 1—3 Tr. 310 (wo der Text schwerlich in Ordnung ist) „*Terreni domicilii nostri*“ *non sic ait* „*habere nos domum aeternam, non manu factam in caelo* (al. *caelis*)“, *quia quae manu facta sit creatoris, intereat in totum* „*dissoluta*“ *post mortem* . . . *subicit* „*ingemere nos de isto tabernaculo corporis terreni, quod de caelo est superinduere* (al. *superindui*) *cupientes, siquidem et despoliati non inveniemur nudi*. Demnach hatte Mrc. v. 1 vielleicht *αιωνιον* vor *αχειροποιητον* gestellt und sicher v. 3 *εκδυσαμενοι* mit D G (hier verschrieben *εκλυσαμενοι*) d g Tr. resurr. 41 p. 521: Pseudoaug. spec. p. 430, 3: 656, 27; „alii codd.“ bei Ambrstr. Aphraates p. 132 (s. Beil. VII) | 4 Tr. 310 *Et rursus:* „*Etenim qui sumus in isto tabernaculo corporis ingemimus, quod gravemur nolentes exui, sed superindui*“, auch p. 311 *non temere dicit* „*nolentes exui corpore, sed superindui* . . . *uti devoretur mortale hoc a vita*“. Vergleicht man Tr. resurr. 42 p. 520 *gravari nos ait, qui simus in tabernaculo, quod nolimus exui, sed potius superindui, uti devoretur mortale a vita*, so gewinnt obiger Text an Sicherheit. *τουτῳ* vor oder hinter *τῳ σκηνει*, worüber die Übersetzungen wenig zu sagen haben, mit D G fast allen Lateinern und wenigen griech. Auslegern. *τουτο* hinter *θνητον* mit G g; Specul. p. 430, 6; Ambrstr, aber nicht Tr. selbst p. 520 | 5—9 Tr. 311 *et arrabonem nos dicit spiritus a deo habere* . . . *et abesse a domino, quamdiu in carne sumus ac propterea debere boni ducere abesse potius a corpore et esse cum domino*. Nichts von v. 7 u. 9 | 10 Tr. 311 *Atque adeo omnes ait nos oportere manifestari ante tribunal Christi, ut recipiat unusquisque quae per corpus admisit sive bonum sive malum*. Dl. 815 gehört nicht hieher, begünstigt übrigens, zumal nach lat. 23 (*accipiet quae egit*), die LA, welche Mrc. mit D* G theilt. In Bezug auf *α δια* statt *τα δια* zeugen dafür auch die Lateiner (z. B. d g vg), welche das in G als ein Wort geschriebene *αδια* für *ιδια* nehmend *propria corporis* übersetzen. Dieselben haben aber gegen D G Mrc. *προς α* vor *επραξεν* bewahrt, so auch Tr. resurr. 43 p. 522 *secundum quae gessit* | 17 Dl. 813 *ει τις-καινα*, ebenso lat. 55. Tr. 311 gibt *ωστε* durch *ergo*, entscheidet aber durch *ecce nova facta sunt omnia* nicht gegen obige Stellung, die in keiner Unciale, aber sonst ziemlich häufig zu finden ist | 7, 1 Tr. 311 *si etiam iubet ut* „*mundemus nos ab inquinamento carnis et sanguinis, non substantiam* (lies *sustinentium*) *capere regnum dei*“ etc. Letzterer Zusatz paßt nur zu Mrc.'s Text und Lehre, kann aber nicht von Tr. im Sinne Mrc.'s zur Erläuterung der bösen Absichten des Ketzers zugesetzt sein. Denn Tr. sagt gar nicht, daß Mrc. hier den Text willkürlich geändert, oder eine falsche Lehre daraus entwickelt habe; er bedient sich auch nicht des *utique* oder *opinor*, womit er gewöhnlich seine glossatorischen Zuthaten anfügt. Also hat Mrc. selbst den Text in der angegebenen Weise bereichert, und zwar aus 1 Kor. 15, 50, woher Mrc.

ἀπὸ [*παντὸς?*] *μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ αἵματος, μὴ δυναμένου χωρῆσαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* [VII, 2—XI, 1]. 2 ... *ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς . . παρθένον ἁγνὴν . . τῷ Χριστῷ.* (3—12). 13f. (15—XII, 1). XII, 2—9. (10—21). XIII, 1 ... *στόματι* (*γὰρ?*) *δύο ἢ* (oder *καὶ*) *τριῶν μαρτύρων* .. 2. (3—9). 10. (11—13). IV. *Πρὸς Ῥωμαίους.* I, (1—15). 16 ... *Ἰουδαίῳ* [*τε πρῶτον* oder doch *πρῶτον*] *καὶ Ἕλληνι.* 17 .. [*καθὼς — ζήσεται*]. 18 ... *ὀργὴ* [*θεοῦ*] *ἀπ'*

auch *αιματος* statt *πνευματος* nahm. Das *χωρησαι* statt des dortigen *κληρονομησαι* war durch 2 Kor. 7, 2 dargeboten. Auch hier hat Mrc. aus einer Stelle, die er gestrichen hatte oder zu streichen beabsichtigte, Einzelnes sich angeeignet s. folgende Anm. und Bd. I, 649 | 11, 2 Tr. 311 schließt unmittelbar an die zu 7, 1 citirten Worte *si et „virginem sanctam destinat ecclesiam adsignare Christo", utique ut sponsam sponso* etc. Dieser Übergang von 7, 1 zu 11, 2 bedeutet mehr als ein bloßes Schweigen Tr.'s über den großen Abschnitt 7, 2—11, 1. Man muß schließen, daß dieser gänzlich bei Mrc. fehlte. Der Zusammenhang der Textänderung in 7, 1, wonach hier nicht vor jeder Befleckung des Fleisches und Geistes, sondern vor der einen Befleckung des Fleisches und Blutes, vor dem geschlechtlichen Verkehr gewarnt war, mit der für das Verhältnis zu Christus erforderlichen Jungfräulichkeit der Gemeinde in 11, 2 ist handgreiflich. Die Verbindung stammt also von dem Urheber des originellen Textes in 7, 1, von Mrc. cf. Bd. I, 650 | 13 Tr. 311 *Si et „pseudapostolos dicit operarios dolosos, transfiguratores sui", per hypocrisin scilicet conversationis, non praedicationis adulteros taxat.* Mrc. bezog die Stelle demnach auf die Urapostel. Die Vertheidigung Tr.'s ist dieselbe wie in der Besprechung von Gal. 2, 11ff. IV, 3; V, 3 p. 163. 280; auch dort schon p. 163 hatten ihm Mrc.'s Antithesen Anlaß gegeben, von den hiesigen *pseudapostoli* zu sprechen | 14 Tr. 311 *Si transfiguratur satanas in angelum lucis* | 12, 2—9 Tr. 312 *de paradiso* etc. . . . *Hominem tollere ad caelum creatoris exemplum est in Helia. Magis vero mirabor dominum optimum . . . , creatoris angelum satanae colaphizando apostolo suo applicuisse et ter ab eo obsecratum non concessisse . . . . ut virtus in infirmitate comprobaretur.* Es sind also im einzelnen belegt Stücke von v. 2. 4. 7—9 | 13, 1 Dl. 867 *τριων — ρημα*. Obige Stellung auch lat. 57, aber nur dieser *enim* vor *duorum* und *et* vor *trium*. Tr. 312 *in tribus testibus praefiniens staturum omne verbum* | 2 u. 10 Tr. 312 *Quid et non parsurum se peccatoribus comminatur . . .? Immo et ipsam durius agendi in praesentia potestatem a domino datam sibi affirmat* | Rom. 1, 16f. Tr. 313 *Non enim me pudet evangelii, virtus enim dei est in salutem omni credenti, Judaeo et Graeco, quia iustitia dei in eo revelatur ex fide in fidem.* Die Tilgung des nicht nur für Mrc., sondern auch stilistisch unbequemen *τε πρωτον* darf man nicht ihm zuschreiben, da es auch in B G g fehlt. Getilgt aber hat er das Citat aus Habakuk. Daraus, daß Mrc. Gal. 3, 11 den Gedanken desselben Citats von Paulus aussprechen läßt, folgt natürlich nicht, daß das auch hier der Fall war, wo der Spruch nur als Schriftbeweis am Platze war, und für Tilgung nur des *καθως γεγραπται* kann man sich nicht auf 2 Kor. 4, 13 berufen.

οὐρανοῦ ἐπὶ [*πᾶσαν*] *ἀσέβειαν* .... [19—II. 1]. 2 *οἴδαμεν δὲ* ... *ἀλήθειαν* [*ἐπὶ — πράσσοντας*]. (3—11). 12 .. *ἐννόμως ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται.* 13 ... *τοῦ νόμου* .. *τοῦ νόμου.* 14. (15). 16 ... *τὸ εὐαγγέλιόν μου* (?) *διὰ* [*Ἰησοῦ?*] *Χριστοῦ.* (17—20a). 20b—29. III. (1—21). 22. (23—30) [31—IV. 25]. V. 1. (2—5).

Dies gegen Hilgenfeld S. 453 | 18 Tr. 313 *Quoniam* (v. l. *quomodo*) *et iram dicit revelari de caelo super impietatem et iniustitiam hominum, qui veritatem in iniustitia detineant.* Da nur Pamelius *dei* vor *dicit* hat, wird Mrc. *θεου* getilgt haben. Tr.'s Frage *cuius dei ira* war dennoch veranlaßt. Auch p. 313 *reveletur de caelo ira, non nisi a deo irae* spricht eher gegen als für Vorhandensein von *θεου* | 19 ff. Daß Alles bis 2, 1 fehlte, zeigt Tr. 313 *Etiam adiciens „Scimus autem iudicium dei secundum veritatem esse"* etc. Daß in dieser Umgebung vieles getilgt war, zeigt die gerade hier eintretende Bemerkung von Tr. 313 *Quantas autem foveas in ista vel maxime epistula Marcion fecerit, auferendo quae voluit, de nostri instrumenti integritate parebit. Mihi sufficit, quae proinde eradenda non vidit, quasi neglegentias et caecitates eius accipere* cf. Bd. I, 603 A. 1. Daß v. 2 mit *αληθειαν* schloß, ist mehr als wahrscheinlich, da die Unterlage für *επι τους τα τοιαυτα πρασσοντας* beseitigt war | 2, 12 f. Ep. sch. 1 wie oben, nur in 2. Auf. das gewöhnliche *εν νομω*, ebendort fehlt *του* vor dem 2. *νομου*. Die Anspielungen bei Tr. s. zu v. 16 geben nichts Genaues | 16 Tr. 313 *Si enim iudicabit deus occulta hominum tam eorum, qui in lege deliquerunt, quam eorum qui sine lege* (v. 12), *quia et hi legem ignorant et natura faciunt quae sunt legis* (v. 14) .. *Iudicabit autem quomodo? „Secundum evangelium, inquit, per Christum".* Dagegen kann das Citat des Marcioniten Dl. 807b lat. 9 *κατα το ευαγγελιον μου* an sich nicht viel beweisen, da es im 1. Theil des Dialogs steht. Daß aber wirklich ein marcionitischer Text das durch Tr. nicht Bezeugte (*μου* und *Ιησου*) enthielt, beweist Dl. 824 (lat. 41) *εχω το αποστολικον σου και αναγινωσκω λεγοντος· „κρινει ο θεος τα κρυπτα των ανθρωπων κατα το ευαγγελιον μου δια Ιησου Χριστου".* Orig. tom. V, 4 in Joann. (vol. IV, 98) setzt als den Text, worauf sich die Marcioniten als Beweis für die Einzigkeit des Evangeliums berufen, voraus *κατα το ευαγγελιον μου εν Χριστω Ιησου.* Da ohnedies ein Grund für die Tilgung des *μου* durch Mrc. nicht zu erdenken ist, so hat Tr. hier das für ihn wie für seinen Gegner gleich unwesentliche *μου* und vielleicht auch *Ιησου* nur willkürlich fortgelassen cf. Bd. I, 620 A. 1 | 20b Ep. sch. 3 *εχοντα-νομω* ohne Abweichung | 21 ff. Tr. 313 *vehitur in transgressores legis, docentes non furari et furantes* | 24 Tr. 314 .. *ut ingesserit propheticam increpationem „Propter vos nomen dei blasphematur".* Vielleicht fehlte *εν τοις εθνεσιν, καθως γεγραπται* | 25 Dl. 870 *περιτομη-παραβατης* ohne Abweichung, ebenso Ep. sch. 2 den ganzen Vers. Orig. com. in ep. ad Rom. lib. II (vol. IV, 494 f.) *Marcion sane, cui per allegoriam nihil placet intelligi, quomodo exponat quod dicit apostolus „circumcisionem prodesse", omnino non invenit. Sed ne de singulis quidem, quae inferuntur, ullatenus reddere poterit rationem.* Auf den ganzen Abschnitt 25—29,

6. (7—19). 20 . . . *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα, ἵνα ὑπερπερισσεύσῃ ἡ χάρις.* 21 . . . *ἡ ἁμαρτία εἰς θάνατον, . . . βασιλεύσῃ ἐν δικαιοσύνῃ εἰς ζωὴν* [*αἰώνιον*] *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (*τοῦ κυρίου ἡμῶν*). (VI, 1—VII, 3). 4. (5f.). 7a . . . *ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ οἶδα* (?) *εἰ μὴ διὰ νόμου.* (7b). 8. (9—11). 12—14. (15—22). 23. (24. 25a). 25b *ἄρα γὰρ* (?) *αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ δουλεύω* . . . VIII. 1—11 . . *Χριστόν, ζωοποιήσει καὶ* . . . (12—39). [IX. 1—33].

besonders aber 28f. bezieht sich Tr. 314 *Praefert et circumcisionem cordis praeputiationi* .. *circumcisio cordis, non carnis, spiritu, non littera* . . . *Eius erit et spiritus circumcidens cor, cuius et littera metens carnem. et Judaeus in occulto, cuius et Judaeus in aperto* | 3, 22 Tr. 314 *Tunc lex, nunc iustitia per fidem Christi.* Aus dem erst hinter Rom. 5, 21 folgenden Satz *Propter hoc omnia concluserat lex creatoris sub delictum et totum mundum deduxerat in reatum et omne os obstruxerat* läßt sich ebensowenig folgern, daß Rom. 3, 19 sich bei Mrc. fand, als Gal. 3, 22, wovon wir wissen, daß es bei ihm fehlte. C. 4 wird Marcion sicherlich ganz getilgt haben s. oben zu Gal. 4, 22ff. | 5, 1 Tr. 314 *Monet iustificatos ex fide Christi, non ex lege, pacem ad deum habere.* Er las also *εχομεν* | 6 Ep. sch. 4 vollständig, ohne Abweichung von Tschd. | 20 Tr. 314 „*Lex autem, inquit, subintroivit, ut abundaret delictum*". *Quare?* „*Ut superabundaret, inquit, gratia*". Darnach scheint obiger Text geboten. Marcionitischen Misbrauch von 20a erwähnt Orig. zu d. St. (vol. IV, 557f.) | 21 Tr. 314 .. *ut quemadmodum apud ipsum regnaverat peccatum in mortem, ita et gratia regnaret in iustitia in vitam per Jesum Christum.* Das *apud ipsum*, auf den Schöpfergott bezogen, gehört nicht zum Text. Es scheint *εις θανατον* dem Gegensatz *εις ζωην* conformirt zu sein | 6, 19 und 20 werden nur in nicht hieher gehörigen Theilen des Dl. 820. 837 citirt | 7, 4 Tr. 314 *Mortuos enim nos inquit legi* . . . *eius nominat corpus, quem suscit ex mortuis resurrexisse* | 7 Tr. 315 *Quid ergo dicemus? Quia lex peccatum? Absit.* .. *Sed ego delictum non scio nisi per legem* | 8 oder 11 Tr. 315 *Non ergo lex seduxit, sed peccatum per praecepti occasionem* | 12 Ep. sch. 5, Dl. 870 beide ohne Abweichung. Tr. 315 *Lex sancta et praeceptum eius iustum et bonum.* Da hier *αγια και* fehlt und statt dessen *eius* steht, so muß Tr. statt dessen *αυτου* gelesen haben, was dann auf *νομος* sich zurückbezöge. Daraus folgt aber nicht, daß Mrc. diesen unwahrscheinlichen Text geschaffen und seine Gemeinden später den kanonischen dafür eingeführt, sondern daß der marcionitische Text schon bis zu Tr. seine Geschichte gehabt und Tr. hier einen verderbten Text vor sich gehabt hat | 13 Dl. 870 *η αμαρτια ινα — θανατον* ohne Abweichung 14 Tr. 315 *et spiritalem confirmat legem* | 23 Tr. 315 *legem peccati habitantem in membris suis et adversantem legi sensus* | 25b—VIII, 2 Dl. 866, nach der richtigen Ordnung des Textes cf. lat. 128 das letzte echt marcionitische und überhaupt das letzte Citat des ganzen Buchs. In lat. 128 fehlt zu Anfang *αρα γαρ* und offenbar durch Versehen der Abschreiber in 8, 1 *κατακριμα* | 3 Tr. 315 *Hunc si pater misit in similitudinem carnis peccati* .. | 4 Ep. sch. 6 *ινα — ημιν* | 5—9 Tr. 315 *edissecens quomodo no-*

X. (1). 2. 3 *ἀγνοοῦντες γὰρ τὸν θεὸν καὶ* . . 4. [5—XI. 32]. 33 *Ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας* [*καὶ γνώσεως*] *θεοῦ·* [*ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ*] *καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ*. 34f. (36). XII. (1—8). 9. 10a. (10b. 11). 12 . . *τὴν θλῖψιν ὑπομέ-*

lit esse nos in carne, cum simus in carne, ut scilicet non simus in operibus carnis | 10f. Tr. 315 .. *corpus quidem mortuum propter delictum ... spiritus autem vita propter iustitiam .. Qui suscitavit Christum a mortuis, vivificabit* (codd. — *avit*) *et mortalia corpora vestra* | 8, 12—10, 1 Tr. 315 *Salio et hic amplissimum abruptum intercisae scripturae, sed apprehendo testimonium perhibentem apostolum Israeli, quod zelum dei habeant, sui utique, non tamen per scientiam.* Damit geht Tr. von 8, 11 zu 10, 2 über. Ritschls S. 164f. Deutung, Tr. überspringe hier „einen *abruptus* (! unbekanntes Wort) *intercisae scripturae*, einen Abschnitt (!) der Schrift, die übrigens Verstümmelungen erlitten hatte“, Tr. habe also diesen Abschnitt bei Mrc. vorgefunden, muß doch als Merkwürdigkeit erwähnt werden. Tr. sagt in Wirklichkeit, auch in diesem Falle wie z. B. bei seinem Übergang von 3, 22 zu 5, 1 springe er, ohne sich mit einer Kritik des Verfahrens Mrc.'s aufzuhalten, über eine abschüssige Stelle oder einen jähen Abgrund der verstümmelten Schrift d. h. über eine durch Ausscheidung wesentlicher Stücke des paulinischen Textes von Mrc. bewirkte klaffende Lücke in dem Römerbrief Mrc.'s hinweg. Unter der *intercisa scriptura* sind schon des Singulars wegen nicht, wie Hilgenfeld S. 456 wollte, die unterschlagenen alttest. Citate, sondern der Apostelext zu verstehen. Wieviel von 8, 12—39 erhalten war, ist nicht zu sagen. Das Citat aus 8, 36 Dl. 817 beweist seines Ortes wegen nichts. Von c. 9 wird kaum etwas stehen geblieben sein, am wenigsten v. 1—3. Daß 10, 2 von Israel die Rede sei, war vielleicht dadurch deutlich gemacht, daß Mrc. 10, 1 mit Vielen *ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ* schrieb | 10, 2—4 Tr. 315 (s. schon vorher über v. 2) *Deum enim, inquit, ignorantes et suam iustitiam sistere quaerentes non subiecerunt se iustitiae dei. Finis est enim legis Christus in iustitia* (v. l. — *tiam*) *omni credenti.* Auch p. 317 als Objekt des *ignorare* wiederholt *deum* oder *eum*. Ep. sch. 7 citirt v. 4 vollständig, ohne Abweichung | 10, 5—11, 32 scheint ganz oder beinah ganz gefehlt zu haben. Unmittelbar nach Erörterung von 10, 3. 4, schreibt Tr. 317 *Atquin exclamat „O profundum divitiarum et sapientiae dei et ininvestigabiles* (Öhler *investigabiles*) *viae eius“. Unde illa* (codd. *irae*) *eruptio? Ex recordatione scripturarum, quas retro revolverat, ex contemplatione sacramentorum, quae supra disseruerat in fidem Christi ex lege venientem. Haec si Marcion de industria erasit, quid apostolus eius exclamat ..?* Nach Anführung von v. 34f. *Qui tanta de scripturis ademisti, quid ista servasti, quasi non et haec creatoris?* | 33 nach Tr. s. vorige Note. Noch einmal citirt er *o profundum divitiarum et sapientiae dei.* Der Zweck der Ausmerzungen ist deutlich genug | 34f. Tr. 317 *Quis enim cognovit sensum domini, aut quis consiliarius eius fuit? Quis* (ob ohne *ἢ* vor *τίς*) *porrexit ei et retribuetur illi?* Über v. 36 wissen wir einfach nichts | 12, 9ff. Tr. 317 *odio, inquit, habentes malum et bono adhaerentes ... amore fraternitatis invicem*

νοντες .. (13. 14a). 14b. (15. 16a). 16b. 17a .. *ἀποδίδοτε*. (17b). 19 *μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες· ἐμοὶ γὰρ ἐκδίκησις, κἀγὼ ἐκδικήσω, λέγει κύριος*. 18 *μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύετε*. (20—XIII, 8a). 8b *ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν πλησίον νόμον πεπλήρωκεν*. 9 *τὸ γὰρ „οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ* ... 10 ... *οὐ συνεργάζεται* ... XIV, (1—9). 10 .. *τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ*. (11—23a). 23b. (XV, 1—XVI, 24, un-

affectuosi ... spe gaudentes, pressuram sustinentes ... Benedicite et nolite maledicere ... non altum sapientes, sed humilibus assentantes; ne sitis apud vos sapientes ... Malum pro malo nemini retribueritis .. nec vosmet ipsos ulciscentes; „mihi enim vindictam et ego vindicabo“ dicit dominus. Pacem cum omnibus hominibus habetote. Also stand sicher v. 18 hinter 19, welcher letztere zu 17a besser zu passen schien. Ebenso durchsichtig sind die Änderungen in v. 19, insbesondere die Tilgung des *γεγραπται* | 13, 8b Ep. sch. 8 wie oben | 9f. Tr. 318 *Merito itaque totam creatoris disciplinam principali praecepto eius conclusit „Diliges proximum tanquam te“. Hoc legis supplementum* etc. Dl. 831 (lat. 55f.) wird v. 9. 10 genau wie oben aus Mrc. vorgelesen. Statt der Einführungsformel *αναγινωσκω ουτω φασκοντος* mit nachfolgendem *φησιν* hinter *μοιχευσεις* und zugleich für das *το γαρ* des Citats gibt lat. nur *Quod enim dixit*, ferner v. 10 *operatur*, sonst genau, auch in der Stellung, wie Dl. gr. | 14, 5 Dl. 824 wird dies zwar citirt, aber schon von Wetstein in der Übersetzung als ungehörig eingeklammert (Ed. princ. p. 48, appendix p. 39), findet sich lat. 42 überhaupt nicht | 10 Tr. 318 *Bene autem quod et in clausula* (v. l. *clausulam*) *tribunal Christi comminatur* | 14, 23ff. Orig. comm. in ep. ad Rom. Delarue vol. IV, 687 nach Anführung des Textes 16, 25—27 *Caput hoc Marcion, a quo scripturae evangelicae atque apostolicae interpolatae sunt, de hac epistula penitus abstulit, et non solum hoc, sed et ab eo* (ein cod. Reg. 1639 hat *in eo*) *loco, ubi scriptum est „omne autem quod non est ex fide, peccatum est“, usque ad finem cuncta dissecuit.* Es ist zunächst zu bemerken, daß Rufin, dem wir die Übersetzung verdanken, zwar oft gekürzt und auch manchmal Eigenes zugefügt hat (cf. den Prolog und den Epilog dieses Commentars p. 458. 688); daß er aber hier sicherlich die Worte des Origenes treu zu übersetzen beabsichtigte; denn eigene Kenntnis von Mrc.'s Bibeltext besaß er nicht und von einer Abkürzung, welche den Sinn verdunkelt haben könnte, ist diesen rednerisch volltönenden Worten nichts anzumerken. In ersterer Beziehung ist bemerkenswerth, daß Rufin anderwärts diejenigen, welche von den häretischen Fälschungen einen Begriff haben wollen, auf Tertullians Bücher gegen Mrc. verweist (De adulter. libr. Origenis, p. 53 der Append. hinter Delarue's Origenes IV). Ferner ist Rufins Text keiner Verbesserung bedürftig. Westcott-Hort NT. append. p. 112 schlugen vor zu lesen, *non solum hic, sed et in eo loco*, um den Sinn herauszubringen, daß Mrc. die Doxologie weder an der Stelle, wozu der Commentar dies anmerkt, nämlich hinter c. 16, 24, noch hinter c. 14, 23 beibehalten habe. Aber diesen vorher durch *penitus abstulit*

gewiß wieviel fehlte). [XVI, 25—27]. V. *Πρὸς Θεσσαλονικεῖς α'.*

bereits ganz deutlich und kräftig ausgedrückten Gedanken sollte Origenes in die Form gekleidet haben, Mrc. habe die Doxologie zweimal weggeschnitten oder getilgt, nämlich nicht nur hinter 16, 24, sondern auch hinter 14, 23? Soll das heißen, daß Marcion die Doxologie an beiden Stellen vorgefunden habe? Sodann heißt doch *in eo loco* nicht soviel wie *post eum locum*, so daß wir verstehen könnten: „hinter 14, 23". Ferner bleiben die Worte *usque ad finem cuncta* unerklärt und werden unerklärlich, wenn *cuncta* nur wieder die Doxologie bezeichnen soll. Endlich wird *dissecuit* ohne Recht mit *abstulit* synonym genommen. Allerdings erinnerte Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1874 S. 461; Einl. in das NT. S. 321 Anm. daran, daß nach Rönsch, Itala u. Vul. S. 463f. *dissecare* als eine vulgärlateinische Nebenform von *desecare* gelten könne. Aber bedienen sich denn Leute wie Rufin, Hieronymus etc. solcher Formen? Ganz unverständlich ist mir auch, wie Hilgenfeld aus der Wendung *non solum hoc — sed etiam* folgern mochte, daß in beiden Sätzen „ganz Gleichartiges" ausgesprochen sein müsse, das soll heißen, daß Mrc. nach Origenes nicht nur die Doxologie, sondern auch c. 15. 16 einfach beseitigt habe. Aber die disjunctive Redeform fordert ja vielmehr eine wesentliche Differenz der Aussagen. Nur wenn *dissecuit* fehlte, so daß *abstulit* fortwirkte, würde der Gegensatz auf *caput hoc* als den engeren und *ab eo loco — usque ad finem cuncta* als den weiteren Begriff sich beschränken. Nun aber bilden auch die Prädikate *penitus abstulit* und *dissecuit* einen Gegensatz, und ohne diesen wäre *penitus* ganz unerträglich. Jene Doxologie hat Mrc. vollständig beseitigt, aber damit nicht zufrieden hat er auch Alles von c. 14, 23 bis zum Schluß des Briefes mit seinem kritischen Messer zerschnitten, in Fetzen gerissen. Vgl. Fr. Nitzsch, Ztschr. f. hist. Theol. 1860 S. 285ff. Rufin hat durch *dissecuit* ein *ἀνέτεμε* oder *κατέτεμε* richtig übersetzt, während der Übersetzer des Irenäus an einer die Sache verdeutlichenden Stelle (I, 27, 2 *Pauli epistolas abscidit, auferens quaecunque manifeste dicta sunt* etc.) eines jener Verba ungeschickt durch *abscidit* wiedergibt. Das *dissecare* schließt ein partielles *auferre* in sich. Mrc. hat also Vieles von Röm. 15, 1—16, 24 gestrichen, aber Manches daraus auch beibehalten. Diese durch Origenes genügend beglaubigte Thatsache sollte man nicht zu bestätigen versuchen durch die Bemerkung, daß im andern Falle Tertullian (Nitzsch S. 288) oder Epiphanius (Westcott — Hort S. 113) nicht völlig über die große Weglassung geschwiegen haben würden. Ep. gibt überhaupt nur 8 kleine Citate aus Röm. und schweigt auch über die großen Lücken in c. 1; c. 4; c. 9—11. Tr. aber, in dessen Plan es überhaupt nicht lag, die Abweichungen Mrc.'s anzugeben (s. Bd. I, 602), hat auch auf die Lücken im Römerbrief nur sehr unbestimmt hingewiesen (s. oben zu Röm. 1, 19ff. 3, 22; 8, 12—10, 2; 10, 5—11, 32). Andrerseits folgt auch aus Tr. zu 14, 10 (s. vorher) nicht, daß Mrc. hinter diesem Spruch nur noch ganz wenige Sätze hatte. Er nennt, obwohl ihm das Kapitel Jo. 21 wohlbekannt ist, doch Jo. 20, 31 die *clausula evangelii*, wie auch Irenaeus V, 11, 2 mit *in fine epistulae* 1 Kor. 15, 49f. citirt. An unserer Stelle aber spricht Tr. überhaupt nicht

(I, 1—II, 14). 15 *τῶν καὶ τὸν κύριον [Ἰησοῦν] ἀποκτεινάντων καὶ τοὺς προφήτας αὐτῶν* .. (16—IV, 2). 3—5. (6—15). 16 .. *ἀναστήσονται πρῶτοι.* 17. (18—V, 18). 19f. (21f.). 23 .. *καὶ*

vom Schluß der vorliegenden Schrift; er schreibt nicht *in clausula epistulae* oder *litterarum,* wie pudic. 19 p. 837 in Bezug auf 1 Jo. 5, 16f.; oder *clausula huius epistolae* wie Lucifer ed. Vindob. p. 26, 18 in Bezug auf 1 Tim. 6, 20f. Mit dem bloßen *clausula* ohne diesen Zusatz bezeichnet er z. B. c. Mrc. V, 7 p. 297 den Spruch 1 Kor. 10, 11 als Abschluß des mit 1 Kor. 10, 1 begonnenen Abschnitts; ebenso resurr. 43 p. 523 2 Kor. 5, 10 im Verhältnis zu 2 Kor. 5, 1ff. Es bedeutet also den Schluß eines in sich abgeschlossenen Abschnitts. Wesentlich ebenso gebraucht Tr. *clausula sensus* c. Mrc. V, 11 p. 309 in Bezug auf 2 Kor. 4, 6 im Verhältnis zu 4, 4f. So auch hier. Mit den Worten *Plane novi dei praecepta videamus* eröffnet Tr. p. 317 eine kurze Übersicht des paränetischen Abschnitts Rom. 12—14. Am Schluß desselben, oder nach der wahrscheinlich echten LA. des „cod. Leidensis" zum Schluß dieser Ermahnungen droht Mrc.'s Paulus mit dem Richterstuhle Christi. Cf. resurr. 51 in. *quod in clausulam reservavimus.* Es kann außer 14, 23b noch Manches gefolgt sein. Soviel historischen Geschmack hatte Mrc. trotz allen Mangels daran, daß er den Brief nicht mit 14, 23 schließen ließ. Ein nur scheinbares Zeugnis für 16, 25—27 als Bestandtheil des oder eines marcionitischen Textes s. oben S. 428f. Auch Chrysostomus, welcher den Marcioniten Rom. 16, 25 vorhält (zu Gal. 1, 6f. Montfaucon X, 667), bezeugt das nicht | 1 Thess. 2, 15 Tr. 318 *Occiderant Judaei prophetas suos. ... „qui et dominum interfecerant" dicendo „et prophetas suos", licet „suos" adiectio sit haeretici.* Es wird ein zufälliges Zusammentreffen sein, daß der antiochenisch-syrische Text ähnlich *τους ιδιους προφητας* hat. Hätte Mrc., welcher durchweg einen abendländischen Text zu Grunde gelegt hat und sich sehr selten mit der antiochenischen Recension berührt, wirklich *ιδιους* geschrieben, so würde Tr. wohl anders übersetzt und in Bezug auf das vor *προφητας* eingeschobene Attribut kaum von *adiectio* gesprochen haben | 4, 3—5 Tr. 319 *Quam autem sanctitatem nostram voluntatem dei dicat, ex contrariis, quae prohibet, agnosceres. Abstinere, enim inquit, a stupro, non a matrimonio; scire unumquemque suum vas in honore tractare ... non in libidine qua gentes.* Noch einmal *quae vas nostrum in honore matrimonii tractet.* Ob v. 4 *αγιασμω και* fehlte? | 16f. Tr. 319 *Ait eos, qui remaneant in adventum* (v. l. *advento*) *Christi cum eis, qui mortui in Christo primi resurgent, quod in nubibus auferentur in aërem* (v. l. *aëre*) *obviam domino.* Dazu p. 335 *Quid facient qui primi resurgent? ... cum illis, dicit, simul rapiemur in nubibus obviam domino.* Also *πρωτοι* mit D* G it. vg. und einigen griech. Vätern. So auch Dl. 819, wo v. 16. 17 beinah vollständig citirt wird, etwas anders lat. 32, will aber nicht aus Mrc. geschöpft sein | 5, 19 Tr. 319 *Quem spiritum prohibet extingui? et quas prophetias vetat nihil haberi?* | 23 Tr. 320 *quomodo apostolus omnes in novis substantiis* (lies *in nobis substantias*) *certis nominibus distinxit, et omnes in uno voto constituit salutis, optans ut „spiritus noster et corpus et anima sine querela*

τὸ πνεῦμα ὑμῶν καὶ τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Χριστοῦ τηρηθείη. (24—28). VI. *Πρὸς Θεσσαλονικεῖς β'.* I, (1—5). 6 *εἴπερ δίκαιον παρὰ κυρίῳ ... 7 ... Ἰησοῦ ἐρχομένου ἀπ' οὐρανοῦ μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ [ἐν πυρὶ φλογὸς] εἰς ἐκδίκησιν τοῖς ... τῷ εὐαγγελίῳ (τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ),* 9 *οἵτινες δίκην τίσουσιν ὀλέθριον, αἰώνιον ...* (10—II, 2). 3f. (5—8). 9f. 11 *καὶ διὰ τοῦτο ἔσται αὐτοῖς ἐνέργεια πλάνης [εἰς τὸ π. αὐ. τ. ψεύδει].* 12. (13—III, 9). 10. (11—18). VII. *Πρὸς Λαοδικεῖς* = Eph. I, (1—8). 9 ... *εὐδοκίαν [αὐτοῦ], ἣν ...* 10. (11). 12 .. *δόξης [αὐτοῦ]* ..

---

in adventu domini et salutificatoris nostri Christi conserventur." Das scheint genau sein zu sollen. Sehr anders citirt Tr. selbst resurr. 47 p. 529. Hätte Mrc. *ὁλοκληρον* gelesen, würde Tr. das sicherlich verwerthet haben | 2 Thess. 1, 6 f. Tr. 320 f. *Dominum et hic retributorem utriusque meriti dicimus circumferri ab apostolo ... „apud quem iustum sit afflictatoribus nostris rependi afflictationem et nobis, qui afflictemur, requietem in revelatione domini Jesu, venientis a caelo cum angelis virtutis suae et in flamma ignis". Sed flammam et ignem haereticus delendo extinxit ... Lacet tamen vanitas liturae. Cum enim ad ultionem venturum scribat apostolus dominum exigendam ab eis, qui deum ignorent et qui non obaudiant evangelio, quos ait poenam luituros exitialem, aeternam a facie domini et a gloria valentiae eius*". Dies *a facie — eius* nochmals als wörtliches Citat. Dl. 824 (lat. 42) wird v. 6. 7a bis *αγγελων* zuerst von Adamantius, dann von Megethius citirt. Im Einzelnen ergibt sich Folgendes: v. 6 *παρα κυριω* Tr., *παρα κυριου* Dl. im ersten Citat, *παρα θεοῦ* im 2., Dl. lat. zweimal *apud deum.* Statt *ανταποδουναι* hat Dl. gr. nur einmal *αποδουναι*, Dl. lat. zweimal *retribuere.* Das *μεθ' ημων* v. 7 konnte Tr. nicht ausdrücken, da er Alles in erste Person umgesetzt hatte. Alles Weitere im Text ergibt sich aus Tr. *ολεθριον* haben sonst A min. 2 und wenige zweifelhafte griech. Citate | 2, 3f. Tr. 321 *Quis est autem homo delicti, filius perditionis, quem revelari prius oportet ante domini adventum, extollens se super omne quod deus dicitur et omnem religionem, consessurus in templo dei et deum se iactaturus?* Ob v. 4 *και παν σεβασμα*? | 9 Tr. 321 *quaero, cur veniat in omni virtute et signis et ostentis mendacii*, nach p. 322 muß auch Satan hier genannt gewesen sein | 10 Tr. 321 f. *Propterea, inquit, quod dilectionem veritatis non susceperint, ut salvi essent, et propter hoc erit eis instinctum fallaciae, ut iudicentur omnes qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati.* Jedenfalls und begreiflicherweise hatte Mrc. in v. 11 *πεμπει .. ο θεος* gestrichen und durch eine neutrale Redensart ersetzt, und auch wohl *εις το πιστ. — ψευδει* gestrichen | 3, 10 Tr. 322 *Iubere autem operari eum qui velit manducare* | Ad Laodicenos-Ephesios s. Bd. I, 623: II, 416 | 1, 9 f. Tr. 323 *Cui ergo competent „secundum boni existimationem, quam proposuerit in sacramento voluntatis suae in dispensationem adimpletionis temporum ... recapitulare ... omnia in Christum quae in caelis et quae in terris".* Nachher einmal *ad recensenda omnia*

13 . . *τὸ εὐαγγέλιον* [*τῆς σωτηρίας ὑμῶν*], *ἐν ᾧ* [*καὶ*] *πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ τῷ ἁγίῳ.* (14—16). 17—20. [21]. 22a. (22b. 23a). II, 1 . . . [*καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν?*] 2 *ἐν οἷς* [*ποτε?*] . . . *τοῦ ἀέρος* (*τούτου?*) [*τοῦ πνεύματος*] *τοῦ* [*νῦν*] *ἐνεργοῦντος* . . 3. (4—9). 10a. (10b). 11 [*διὸ*] *μνημονεύοντες* [*ὅτι?*] *ὑμεῖς ποτε τὰ ἔθνη* [*ἐν σαρκί?*], *οἱ λεγόμενοι* . . . 12 *ὅτι ἦτε ἐν τῷ καιρῷ* . . . *ξένοι τῶν διαθηκῶν καὶ τῆς ἐπαγγελίας* (*αὐτῶν?*) *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες* . . . 13 *νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (?)

in Christo, dann wieder *recruseantur in eum*. In v. 9 bezog Tr. *αυτῳ* auf *το μυστηριον του θεληματος αυτου* und substituirte ersterem letzteres, wohl ohne daß er bei Mrc. einen solchen Text vorfand. Die einzige Abweichung scheint zu sein *ευδοκιαν* ohne *αυτου* mit D G d g Victor. Hilar. copt. | 12 Tr. 323 *Nam et sequentia quem renuntiant Christum, cum dicit „ut simus in laudem gloriae nos, qui praesperavimus in Christum“.* Es fehlte also *αυτου* wie in D* G d g und einem cod. floriacensis der vg | 13 Tr. 323 *In quo et vos, cum audissetis sermonem veritatis, evangelium, in quo credidistis et signati estis spiritu promissionis eius sancto.* Das *και* vor *πιστευσαντες* fehlt auch in D G d g amiat. Iren. lat. V, 8, 1 Victor. goth. copt. 17 Tr. 323f. . . *pater gloriae . . . ab illo spiritus sapientiae optatur . . . ille dabit illuminatos cordis oculos . . . apud illum sunt et divitiae haereditatis in sanctis . . . ille inoperatus est in Christam ralentiam suam suscitando eum a mortuis et collocando eum ad dexteram suam et subiciendo omnia.* Keine Spur von v. 21, welcher von Mrc. zu Gal. 4, 24f. verbraucht und daher sicherlich hier getilgt war, vielleicht auch das *εν τοις επουρανιοις* v. 20 | 2, 1—3 Tr. 324 *dicit illos delictis mortuos,* (codd. + *non*) *in quibus ingressi erant secundum aevum mundi huius, secundum principem potestatis aëris,* (Pamelius und Rigaltius + *huius*) *qui operatur in filiis incredulitatis . . . in quibus et nos omnes conversati sumus . . . Et* (ein cod. + *nos*, ein andrer *nã*) *„Iracundiae filii fuimus“* (v. l. *sumus*), *inquit, sed „natura“.* Nochmals *„fuimus natura filii iracundiae“ . . . subiungens „sicut et caeteri“* | 10 Tr. 325 *Ipsius, inquit, sumus factura, conditi in Christo.* Weiter nichts | 11—14a citirt Ep. sch. 1; v. 11—13 Dl. 867, v. 11 und 12 Tr. 325 in einem Zuge, dann v. 14. Im einzelnen v. 11 *μνημονευοντες* ohne *διο* Ep. (nur in 2. Anführung *μνημονευετε*) Dl. Tr. (*memores*) mit d (Victor.?) cf. G (*δια τουτο μνημονευοντες*). Ferner *υμεις ποτε* Ep. Tr. (*vos aliquando*), dagegen Dl. *οτι ποτε υμεις* (Dl. lat. 57 beginnt das Citat *quia vos aliquando*). Nur Tr. hat *in carne* gegen Ep. Dl. gr. et lat. | 12 *οτι* Tr. Dl. Ep. 2. Anführung, fehlt in der ersten: *εν* vor *τῳ καιρῳ* Tr. 325 cf. 309 Dl. gr., om. Ep. Dl. lat. Nur Tr. *testamentorum et promissionis eorum spem non habentes* (von den Herausgebern fälschlich vor *spem* interpungirt). Gleich darauf *a testamentis, a spe promissionis, a deo ipso.* Auch schon p. 309 in freierer Anführung: *alieni ab Israele sine conversatione et testamentis et spe promissionis;* Dl. lat. bestätigt sowohl *και* als die Verbindung von *ελπιδα*: *et promissionis spem non habentes.* Dl. gr. und Ep. haben Tschd.'s Text | 13 Obiger Text nach

ὑμεῖς οἵ ποτε (?) *ὄντες . . . αἵματι αὐτοῦ.* 14 . . . [*καὶ*] *τὸ μεσότοιχον* [*τοῦ φραγμοῦ*] *λύσας* 15 *τῆς ἔχθρας* (?) *ἐν τῇ σαρκὶ* [*αὐτοῦ*] . . . *ἐν ἑαυτῷ* ... 16 ... *τῷ θεῷ ἐν ἑνὶ σώματι, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ διὰ τοῦ σταυροῦ.* 17 . . . *τοῖς μακρὰν καὶ* [*εἰρήνην*] *τοῖς ἐγγύς.* 18. 19 . . *ἀλλὰ συνπολῖται τῶν ἁγίων, ἀλλὰ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ.* 20 . . . [*καὶ προφητῶν*] . . 21. (22). III, (1—7). 8 . . . *ἐν τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸν ἀνεξιχνίαστον πλοῦτον τοῦ Χριστοῦ* 9 *καὶ φωτίσαι πάντας, τίς ἡ οἰκονομία . . . ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων* [*ἐν*] *τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι,* 10 *ἵνα γνωρισθῇ* [*νῦν*] *ταῖς ἀρχαῖς* . . . (11—IV. 4). 5. 6 . . . *ἐν πᾶσιν ἡμῖν.* (7). 8. (9—24). 25. 26 . . . *μὴ ἁμαρτάνετε, ὁ ἥλιος ἵνα μὴ*

Tr. (der jedoch *Ιησου* und *ποτε* nicht ausdrückt) und Ep.: dagegen Dl. (auch lat.) *νυνι δε υμεις οι ποτε . . . αιματι του Χριστου* | 14 ff. Ep. „*αυτος—εν*“ *και τα εξης.* Tr. 325 f. *Itaque „ipse est, inquit, pax nostra, qui fecit duo unum“, iudaicum scilicet populum et gentilem, quod prope et quod longe, „soluto medio pariete inimicitiae, in carne sua“. Sed Marcion abstulit „sua“ . . . Si „legem praeceptorum sententiis vacuam fecit . . . ut duos conderet in semetipso . . . in unum novum hominem, faciens pacem, ut reconciliet ambos deo . . . in uno corpore, inquit, cum interfecisset inimicitiam in eo per crucem.* Nicht alle Stücke obigen Textes haben hieran sichere Grundlage | 17 ff. Dl. 869 ohne andere Abweichung als das Fehlen des zweiten *ειρηνην*. Dies ebenso Dl. 871 e, was aber nicht hierher gehört, weil der Schlußrede des Richters angehörig und in Dl. lat. nicht enthalten. Tr. 326 *Hoc itaque annunciante* (v. l. *annunciatore*) *pacem eis qui prope et eis qui longe, accessum consecuti simul ad patrem, iam non sumus peregrini nec advenae, sed concives sanctorum, sed domestici dei . . . superaedificati super fundamentum apostolorum. Abstulit haereticus „et prophetarum.“ Timuit enim, ne et super veterum prophetarum fundamenta aedificatio nostra constaret in Christo* (v. 21) . . . *Unde enim accepit „summum lapidem angularem“ dicere „Christum“?* | 3. 8 f. Dl. 870 vollständig mit obigen Abweichungen. Dl. lat. 63 falsch *in saeculis in deo.* Tr. 327 „*Datum, inquit, sibi apostolus gratiam, novissimo omnium, illuminandi omnes, quae dispensatio sacramenti occulti ab aevis in deo, qui omnia condidit*“. *Rapuit haereticus „in“ praepositionem et ita legi facit „occulti ab aevis* (v. l. *aevi*) *deo, qui omnia condidit*“. In allem wesentlichen bestätigt er also den Dl. gr.: soweit er abweicht, kürzt er offenbar. Daß ℵ* *εν* ausgelassen, ist Zufall | 10 Tr. 327 fährt fort *Sed emicat falsum. Infert enim apostolus „ut nota fiat principatibus et potestatibus in supercaelestibus per ecclesiam multifaria sapientia dei“.* Es fehlte also *νυν* wie in G d* g vg Victor. Ambrstr., aber auch bei einzelnen Orientalen | 4. 5 f. Ep. p. 319 b als angeblich einziges Citat aus dem Laodicenerbrief, ganz wie Tschd. In der Wiederholung schiebt Ep. vor v. 6 *εις Χριστος* ein, ohne Bestätigung durch Dl. 869 (aus lat. 61. 62 zu vervollständigen), wo v. 6 zum Theil zweimal citirt wird. Nach Dl. gr. et lat. in beiden Citaten hat Mrc. ein von Ep. nicht bezeugtes *ημιν* am Schluß mit D G K L und

ἐπιδύη ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν. (27—V, 1). 2. (3—10). 11. (12f.). 14. (15—17). 18. 19. (20f.). 22 *αἱ γυναῖκες τοῖς [ἰδίοις] ἀνδράσιν ὑποτασσέσθωσαν [ὡς τῷ κυρίῳ]*. 23 . . . [*αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος*]. (24—28a). 28b *τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἀγαπᾷ ὁ [τὴν*

den meisten Lateinern | 8 Tr. 327 *Captivam, inquit, duxit captivitatem.* Das *διο λεγει* und vielleicht noch mehr wird gefehlt haben | 25f. Tr. 328 *„Deponentes mendacium loquimini veritatem ad proximum quisque" et „Irascimini et nolite delinquere" (ipsis verbis, quibus psalmus exponeret sensus eius) „sol ut* (ein Vatic. om. *ut*) *non occidat super iracundiam vestram.* Dl. 813 citirt der Marcionit v. 26b als ein Wort des gütigen Herrn, d. h. Christi, mit *τω* vor *παροργισμω*, aber *μη επιδυετω* ohne *ινα* | 5, 2 ist für das Apostolicum der syrischen Marcioniten durch Ephraim bezeugt Bd. I, 611 | 11 Tr. 328 in unmittelbarem Anschluß an 4, 26 *Nolite communicare operibus tenebrarum.* Ob ohne *ακαρποις*, oder ob Tr. hier wie zu 4, 25 kürzt? | 14 Ep. sch. 2 zuerst ohne *και αναστα εκ των νεκρων*, was jedoch in der zweiten Anführung und in der Refut. nicht fehlt, also vielleicht auch nicht bei Mrc. | 18 Tr. 328 *Sic et „inebriari* (v. l. *inebriati*) *vino" dedecori* (v. l. *dedecor, dedecore*) | 19 Tr. *Et „psalmis et hymnis deo canere" docere* | 22f. Tr. 328 *Ceterum „mulieres viris subiectas esse debere" unde confirmat? „Quia vir, inquit, caput est mulieris, sicut et Christus caput est ecclesiae."* Es fehlte wahrscheinlich das für den Gegner der Ehe unbequeme *ιδιοις* v. 22, welches zu tilgen um so unbedenklicher schien, da v. 24 auch der katholische Text das bloße *τοις ανδρασιν* darbot. Dann ließ sich der Text so deuten, daß die Unterordnung des weiblichen Geschlechts unter das männliche in der Gemeinde gelehrt sei cf. 1 Kor. 14, 34, und nicht eine Anweisung über das Leben in der Ehe, die dadurch anerkannt wäre. Sicherlich fehlte auch *αυτος — σωματος*, welches dem Dogma Mrc.'s (Bd. I, 615) buchstäblich zu widersprechen schien und von Tr. sicher nicht unbenutzt geblieben wäre | 28f. Tr. *Similiter et cum dicit „carnem suam diligit, qui uxorem* (2 Vatic. + suam) *diligit; sicut et Christus ecclesiam" . . . „Nemo, inquit, carnem suam odio habet" (nisi plane Marcion solus) „sed et nutrit et fovet eam, sicut* (2 Vatic. + *et*) *Christus ecclesiam"*. Diese zweite Anführung von v. 29 beweist, daß die erste in der Mitte verkürzt war. Mrc. wird einen einst im Abendland nicht wenig verbreiteten Text des v. 28 vorgefunden und benutzt haben. Unvermischt finden wir ihn bei Ambrosiaster: „Ita et viri debent diligere uxores suas. Suum corpus diligit, qui uxorem suam diligit". Es fehlt also *ως* hinter *γυναικες* und am Schlusse *εαυτον αγαπα*. Damit war nothwendig der Singular *το εαυτου σωμα* gegeben. Eine Vermischung dieses klaren und originellen Textes mit dem gewöhnlichen zeigt der lat. Text des Clarom. (d), indem er dem Text des Ambrosiaster (nur *sic et* zu Anfang) noch hinzugefügt *et se ipsum diligit.* Noch weiter dem Textus receptus assimilirt ist der griech. Paralleltext (D), mit welchem auch der lat. Text des Victorin p. 139 übereinstimmt: *ως. το εαυτου σωμα. ο την εαυτου γυναικα αγαπων. εαυτον αγαπα.* (Die Punkte bezeichnen die Zeilenschlüsse in D). Daß hier der Text des Ambros. mit dem receptus gemischt ist, zeigt nicht nur der für letzteren

ἑαυτοῦ] *γυναῖκα ἀγαπῶν* [*ἑαυτὸν ἀγαπᾷ*]. 29 *οὐδεὶς* [*γάρ ποτε*] *τὴν ἑαυτοῦ σάρκα μισεῖ* . . . (30). 31 *ἀντὶ ταύτης καταλείψει* . . . *μητέρα* [*καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικὶ*] *καὶ* . . . 32. (33). VI, 1. 2a. [2b von *ἥτις* an und 3]. 4 *καὶ οἱ γονεῖς ἐκτρέφετε τὰ τέκνα ὑμῶν ἐν* . . . (5—10). 11f. (13). 14—20. (21—24). VIII. *Πρὸς*

wenig angemessene Singular *σωμα*, sondern auch die in der Zeilenabtheilung ausgedrückte Interpunktion. Mit *το εαυτου* oder vielmehr *εαυτου σωμα* begann in einer früheren Vorlage ein neuer Satz: das nicht dazu passende *ως* ist der vorigen Zeile von demjenigen angeflickt, der diese Vorlage dem Textus receptus assimilirte. Mrc. hat den nur durch Ambrosiaster rein erhaltenen Text vorgefunden, aber verschärft, indem er *την εαυτου σαρκα* an die Stelle von *το εαυτου σωμα* setzte und wohl auch (s. die Variante zu Tertullian) *την εαυτου* vor *γυναικα* strich. Ohne Zweifel fehlte v. 28a und wahrscheinlich die unbezeugten Sätze 24 (oder 25)—27. Die Ehe und alle Weiberliebe war nur als sündliche Fleischesliebe gekennzeichnet, und Mrc.'s Paulus hatte nun der Vermahnung zu liebevoller Führung der Ehe sich gründlich enthalten. Er hatte nun, wenn ich sofort das Ergebnis auch der folgenden Anm. verwerthen darf, Folgendes geschrieben: 22 „die Weiber sollen den Männern sich unterordnen; 23 denn der Mann ist des Weibes Haupt, wie auch Christus das Haupt der Gemeinde. 28 Sein eigenes Fleisch liebt, wer ein Weib liebt. 29 Niemand haßt sein eigenes Fleisch, sondern er ernährt und pflegt es, wie auch Christus die Kirche. 31 Um dieser (Kirche) willen soll der Mann Vater und Mutter verlassen; und es werden die zwei (d. h. der Mensch und die Kirche, welcher er sich angelobt hat cf. zu Gal. 4, 22ff. und 2 Kor. 11, 2) zu einem Fleisch werden. Dies Geheimnis ist groß; ich aber spreche es aus in Bezug (wende es an) auf Christus und die Kirche" | 31f. Ep. sch. 3 bemerkt zu dem vollständig angeführten katholischen Text von v. 31 *παρα το „τη γυναικι“* d. h. nach der Refut. *παρεκοψε το „τη γυναικι“*. Dann fehlte aber sicherlich auch *και προσκολληθησεται*. Denn ohne *τη γυναικι* ist letzteres sinnlos. Ep. hat also den Defect unvollständig angegeben. Eine zufällige und daher sinnlose Verstümmelung des Textes in dem von Ep. benutzten Exemplar des marcionitischen Apostolicums anzunehmen, wäre um so willkürlicher, als der sehr sinnvolle obige Text durch Tr. 329 bestätigt wird: „*Propter hanc* (v. l. *hoc*) *relinquet homo patrem et matrem et erunt duo in carne una* (v. l. *carnem unam*). *Sacramentum hoc magnum est.*“ . . . . *Sed „ego autem dico“, inquit, „in Christum et ecclesiam.“* Ist *propter hoc* die gewöhnliche Übersetzung von *αντι τουτου* (d g vg), so weist das sicher echte *propter hanc* auf *αντι ταυτης*, was sich auf *εκκλησιαν* v. 29 bezog, und zwar um so leichter, wenn v. 30 ganz fehlte. Und nur so war die Stelle für Mrc. erträglich. Er machte die Deutung auf die Kirche noch deutlicher. Cf. die Bemerkung des Hieron. Vallarsi VII, 660 oben S. 431 A. 1 | 6, 1—4 Tr. 329 *Obaudiant et parentibus filii. Nam etsi Marcion abstulit „hoc est enim primum in promissione praeceptum“, lex loquitur „honora patrem et matrem“. „Et parentes enutrite filios in disciplina et correptione domini“.* Daß auch v. 3 fehlte, ist darnach wohl

Κολοσσαεῖς. 1. (1—4). 5 .. [*ὑμῖν*] ... *ἣν ἠκούσατε* .. 6. (7—14). 15a. [15b. 16]. 17a. [17b]. (18). 19—21. 22a [*τῆς σαρκός*]. (22b. 23). 24. (25—II. 3). 4. (5—7). 8. (9—12). 13. (14f.). 16 ... *καὶ σαββάτων*, 17 *ὅ ἐστιν* .. 18 ... *θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ* [*καὶ θρησκείᾳ*?], *τῶν ἀγγέλων ἃ* (oder *οὓς*) *ἑώρακεν, ἐμβατεύειν* .. 19a. (19b. 20). 21f. (23—III. 8). 9f. (11—IV. 9). 10 .. *ἵνα ἐὰν ἔλθῃ*

sicher, weniger der Text von v. 4 | 11ff. Tr. 329 *Sed adversus munditenentes luctatio si nobis ... Porro cum supra quidem induere nos iubeat armaturam in qua stemus ad machinationes diaboli, iam ostendit diaboli esse quae diabolo subjungit potestates et munditenentes tenebrarum* ... p. 330 *spiritalia autem nequitiae .. in caelis* | 13 Dl. 816 beweist nichts | 14—17 wird von Tr. III, 14 p. 141 als von Mrc. anerkannt frei reproducirt | 18—20 Tr. 330 (apostolus) *qui in catenis iam constitutus ob libertatem praedicationis constantiam manifestandi sacramenti in apertione oris, quam ibi expostulare a deo mandabat.* Es fehlte v. 19 wahrscheinlich *του ευαγγελιου* | Kol. 1, 5f. Tr. 330 .. *apostolus dicens „de spe reposita in caelis, quam audistis in sermone veritatis evangelii, quod pervenit ad vos sicut et in totum mundum“.* Wahrscheinlich also hinter *κοσμῳ* einen neuen Satz beginnend mit *και εστιν* wie G K L etc. | 15—19 Tr. 330f. *Invisibilis dei imaginem ait Christum. ... Sin non est Christus primogenitus conditionis* (v. 15) ..., *si non in illo condita sunt universa in caelis et in terris, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates, si non cuncta per illum et in illo sunt condita (haec enim Marcioni displicere oportebaat), non atique tam nude posuisset apostolus „Et ipse est ante omnes“* (v. 17). *Quomodo enim ante omnes, si non ante omnia? .. Quomodo item* (v. l. *autem*) *boni duxit omnem plenitudinem in semetipso habitare* (v. 19)? *Primo enim quae est ista plenitudo, nisi ex illis quae Marcion detraxit* ... Es fehlte also sicher v. 15b. 16 cf. Hilgenfeld S. 461, wahrscheinlich auch v. 17b | 20f. Tr. 331 *Cui denique reconciliat omnia in semetipsum pacem faciens per crucis suae sanguinem? .. Ita et nos quondam alienatos et inimicos sensu in malis operibus creatori redigit in gratiam ..* Ob v. 20 *δι’ αυτου* — *ουρανοις* fehlte? | 22—24 Tr. 331 *Sicubi autem et ecclesiam corpus Christi dicit esse, ut hic ait „adimplere se reliqua pressurarum Christi in carne pro corpore eius, quod est ecclesia“* (24), *non propterea et in totum mentionem corporis transferes a substantia carnis. Nam et supra* (22) *„reconciliari nos ait in corpore eius per mortem“, utique in eo corpore, in quo mori potuit, per carnem mortuus est, non per ecclesiam ..* Daß Christus in einem Fleischesleib gelitten habe, und daß dies nicht auf den geistlichen Leib, die Kirche passe, muß Tr. erst beweisen | 2, 4 u. 8 Tr. 331 *monet cavendum a subtililoquentia et philosophia ut inani seductione, quae sit secundum elementa mundi* | 13 Tr. 332 *Si nos deus cum Christo vivificat, donans delicta nobis* | 16f. Ep. p. 319a. 373a bis *μελλοντων*, einziges Excerpt aus Kol. ohne jede Abweichung außer *και σαββατων* (p. 373 *και σαββατῳ* s. Dindorf III. 703). Dasselbe Tr. 332 bis *Χριστου*. Dieser überall *et* — *et* statt *η*—*η*, zuletzt *et sabbati, quae est* (Ep. *ο εστι*) | 18—22 Tr. 332 *aliquos taxat, qui*

πρὸς ὑμᾶς, δέξησθε αὐτόν. 11 ... *οὗτοι γὰρ μόνοι μου εἰσὶ συνεργοί*.. 12f. 14 *ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς [ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός] καὶ ἡμᾶς.* (15). 16. (17f.). IX. *Πρὸς Φιλιππησίους.* I. (1—13). 14. 15... *τινὲς δὲ καὶ δι' οἴησιν (?εὐδοκίμησιν) λόγον.* 16a. (16b). 17 *οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας, ἤδη δὲ καί τινες ἐκ μίσους (?) τὸν Χριστὸν κηρύσσουσιν.* 18a *οὐδέν μοι διαφέρει, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ Χριστὸς καταγγέλλεται.* (18b—II, 5). 6. 7.. *ἀνθρώπου γενόμενος* ...

ex visionibus angelicis (18) *dicebant cibis abstinendum „ne attigeris, ne gustaveris"* (21) *„volentes in humilitate sensus incedere"* (18) *„non tenentes caput"* (19) ... *„Secundum praecepta, inquit, et doctrinam hominum"* (22). Mrc. muß nach Tr.'s Auffassung v. 18 *θελων* mit *εμβατευων* (sic) verbunden und *των αγγ.* in den Satz *α εωρακεν* gezogen haben. Ob er *και θρησκειᾳ* ausgestoßen hatte? | 3, 9f. Tr. 333 in einer kurzen Anspielung an c. 3, 4 (*cetera praeceptorum*) ... *iam tunc docebat deponere* (v. l. *exponere*) *veterem hominem et induere novum* | 4, 10—14 Dl. 806f. lat. 9 aus Mrc.'s Apostolicum vorgelesen s. oben S. 421; v. 10 gehe ich nach lat., während Dl. gr. *ινα ελθη .. δεξασθε αυτ.* In v. 11 ergänze ich *γαρ* aus lat. Über v. 12f. geht Dl. mit *και τα εξης* hinweg, darauf v. 14 wie oben. Das Fehlen von *ο ιατρος ο αγαπητος* kann nicht auf Nachlässigkeit des Dl. gr. et lat. beberuhen; denn im Interesse des Adamantius mußte es liegen, das Lob des Lucas mitzutheilen, im Gegensatz zu Megethius, welcher unvorsichtig genug gewesen war, zu behaupten, die Evangelisten Marcus und Lucas habe Paulus nie gesehen und erwähnt. Mrc. hatte die Namen nicht getilgt, wohl aber das Lob des Lucas. | 16 ist ausreichend bezeugt durch die hieraus geschöpfte Überschrift des Epheserbriefs s. Bd. I, 623. Phil. 1, 14—17 Tr. 333 *Cum praedicationis enumerat varietatem quod alii ex fiducia vinculorum eius audentius sermonem enuntiarent* (14), *alii per invidiam et contentionem, quidam vero et per sermonis existimationem* (15), *plerique ex dilectione* (16), *nonnulli ex aemulatione, iam aliqui et ex simultate* (v. l. *simulate*) *Christum praedicarent* (17) ... Der Vorschlag *boni* (statt *sermonis*) *existimationem* zu schreiben und so eine Übersetzung von *ευδοκιαν* v. 15 zu gewinnen (cf. p. 323 aus Eph. 1, 9), taugt nichts. Für einen Text wie den obigen zeugt auch das Weitere bei Tr. *fides praedicantium quorumdam vera id est simplex, quorundam nimis* (v. l. *animis*) *docta.* Mrc. erinnerte sich wahrscheinlich an 1 Kor. 2, 1. Ob er v. 15 *τον Χριστον κηρυσσουσιν* und v. 16 *ειδοτες — κειμαι* stehen ließ? Gründlich umgestaltet war jedenfalls v. 17. Aber wie die durch *simultate* (nicht wie Tschd. z. d. St. drucken ließ *simulatione*) ausgedrückte Steigerung über *aemulatione* griechisch lautete, bleibt ungewiß. Das v. 15 wahrscheinlich getilgte *κηρυσσουσιν* scheint Mrc. hier eingesetzt zu haben, um nicht v. 18 wieder das gleiche Verb zu haben | 18 Tr. 333 *Nihil mea* (ergänze *refert*), *inquit, sive causatione* (v. l. *excusatione*) *sive veritate Christus annuntietur.* Mrc. hat hier, abgesehen von anderen tendenziösen Änderungen, Gal. 2, 6 verwerthet. Wahrscheinlich fehlte Gal. 2, 6—8 an seinem Ort | 2, 6f. Tr. 334 *Plane de substantia Christi putant et hic Marcionitae suffragari*

εὑρεθεὶς [ὡς] ἄνθρωπος. 8. (9—III. 3). 4f. (6). 7f. 9 . . . *ἀλλὰ τὴν δι' αὐτοῦ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην*. (10—19). 20f. (IV. 1—23). X. *Πρὸς Φιλήμονα* (völlig unverändert).

— — —

apostolum sibi . . . cum dicit, quod „in effigie dei constitutus non rapinam existimavit pariari deo, sed exhausit semetipsum accepta effigie servi", non veritate, „et in similitudine hominis", non in homine, „et figura inventus homo", non substantia id est non carne etc. Auch Chrysost. hom. 7 in ep. ad Philipp. (Montfaucon XI, 246) erwähnt marcionitischen Misbrauch der Stelle. Mrc. hat nach Tr. *ανθρωπου* gelesen mit Orig. c. Cels. IV, 18; Cypr. p. 79, 3; 149, 14: Hilar. (Victor. schwankt), wahrscheinlich auch *ως* vor *ανθρωπος* getilgt. Nicht das „Sein wie ein Mensch", sondern das „Menschsein" selber gehörte dem *σχημα*, der bloßen Erscheinungsform an | 8 Tr. 334 nur einzelne Fragmente: *morti subditum . . . adiecit „et mortem crucis"* | 3, 4ff. Tr. 334 *Quae autem retro lucri duxerat* (7), *quae et supra numerat gloriam carnis* (4), *notam circumcisionis, generis Hebraei ex Hebraeo censum, titulum tribus Beniamin, pharisaeae candidae dignitatem* (5), *haec modo* (v. l. *non*) *detrimento sibi deputat* (7) . . . *Haec ac si stercora* (v. l. *existere car* und *existereto*, lies *etsi stercora*) *existimat prae comparatione agnitionis Christi* (8), *non prae reiectione dei creatoris, „habens iustitiam non suam iam quae ex lege, sed quae per ipsum", scilicet Christum, „ex deo"* (9). Dies *per ipsum* noch zweimal als Text | 20f. Tr. 335 *„Noster, inquit, municipatus in caelis". . . . Quodsi ergo Christus adveniens de caelis transfigurarit* (v. l. — *abit*) *corpus humilitatis nostrae conformale corpori gloriae suae, resurget ergo corpus hoc nostrum.* | Ep. ad Philemonem. Tr. 335 *Soli huic epistulae brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet. Miror tamen* etc. (Bd. I, 634 A. 1). Darin liegt, daß Tr. keine Abweichung vom katholischen Texte bemerkte. Von Tr. abhängig zeigt sich Hieron. praef. Comment. ep. ad Philem. (Vallarsi VII, 743) *Et quoniam Marcionis fecimus mentionem, Pauli esse epistolam ad Philemonem saltem Marcione auctore doceantur, qui cum ceteras epistolas eiusdem vel non susceperit vel quaedam in his mutaverit atque corroserit, in hanc solam manus non est ausus mittere, quia sua illam brevitas defendebat.* Ep. p. 373 ist also mit seiner Behauptung im völligen Irrtum, daß Mrc. diesen Brief bis zur Unkenntlichkeit entstellt habe s. oben S. 415.

VI. Zu Tatians Diatessaron.

Auch wenn die vollständige Herausgabe des arabischen Diatessaron nicht erst während des Drucks meiner Geschichte des Kanons erfolgt wäre (Bd. I, 394 A. 3), würde erst an dieser Stelle genauer festzustellen sein, welchen Ertrag für unsere Kenntnis von Tatians Diatessaron dies arabische Werk abwirft. In der Überschrift wie in der Unterschrift desselben[1] wird es als eine Übersetzung aus dem

1) Der Prolog und der Epilog fehlen in dem früher bekannten Cod. Vatic. arab. 14 (Forsch. I, 294) und finden sich nur in der in jeder Hinsicht werthvolleren Hs. (saec. XIV), welche im J. 1886 dem Museum Borgianum S. C. de propaganda fide in Rom einverleibt und von Ciasca dem Druck zu Grunde gelegt wurde. Der Prolog lautet nach einer mir von Prof. A. Socin freundlichst diktirten Übersetzung (cf. Ciasca praef. p. VIII f., lat. Theil p. 1): *Wir beginnen mit der Hülfe Gottes des Höchsten zu schreiben das reine Evangelium und den glänzenden Garten, welcher genannt ist Diatessaron, und die Erklärung des Ausdrucks ist Quaternarium, und es ist dasjenige, welches gesammelt hat Tatianus der Grieche aus den vier Evangelisten: Matthaeus, der Erwählte, und sein Zeichen* (Siegel) *ist M, und Marcus, der Erlesene, und sein Zeichen ist R, und Lucas, an dem man [Gott] Wohlgefallen hat, und sein Zeichen ist K, und Johannes, der Geliebte, und sein Zeichen ist H. Und es hat dasselbe übersetzt aus dem Syrischen in das Arabische der Presbyter, der Ausgezeichnete, der Gelehrte Abulfaradsch Abdallah ibn et Tabib — Gott habe ihn selig! Derselbe hat angefangen vorne und anfangend gesagt: „Das Evangelium Jesu des Sohnes des lebendigen Gottes“.* So nach cod. B, dagegen A: *vorne und gesagt: „Der Anfang des Evangeliums“* etc. Der Epilog (Ciasca p. 99 des lat. Theils) *Fertig ist das Evangelium, welches gesammelt hat Tatianus, und welches er genannt hat Diatessaron d. h. Quaternarium, gesammelt aus den vier Evangelien der Apostel, der Reinen, der vier Evangelisten, der Guten — über ihnen sei Heil! Es hat dasselbe übersetzt der Presbyter, der Gute, der Gelehrte Abulfaradsch Abdallah ibn et Tib — Gott habe ihn selig — aus dem Syrischen in das Arabische aus einer Handschrift mit der Schrift des Isa ibn Ali el Mutatabbib, des Schülers des Honain ibn Ishaq — Gott begnade sie — Amen.* — Der Name des Schreibers ist in der Hs. verderbt und darnach von Ciasca p. 99 transscribirt *Ghobasi ben Ali Almottayeb.* Die zweifellos richtige Form gibt derselbe auf dem Carton zu p. XIII nach einer neueren Publication, durch welche zugleich feststeht, daß der Honain, dessen Schüler der Schreiber des syrischen Diatessaron war, a. p. Chr. 873 gestorben ist. Cf. sonst über diesen Ciasca p. XIII. Der Name des Übersetzers ist wahrscheinlich im Prolog richtiger geschrieben, als im Epilog, obwohl die Schreibung des Epilogs *Ibn et*

Syrischen ins Arabische bezeichnet und als Übersetzer ein gewisser Abulfaradsch Abdallah ibn et Tabib (alias „Ben at Tib") genannt, ein im J. 1043 gestorbener nestorianischer Mönch und Presbyter aus der Umgebung des Erzbischofs Elias von Nisibis († 1049). Wenn auch die Überschrift und die Unterschrift in ihrer vorliegenden Form schwerlich von Ibn et Tabib selbst herrühren, so verdient diese Angabe doch allen Glauben; ebenso aber auch die weitere Nachricht der Unterschrift über die syrische Hs., welche Ibn et Tabib seiner Übersetzung zu Grunde legte. Der Schreiber dieser Hs. ist ebenso wie sein dort genannter Lehrer Honain († 873), ein Nestorianer und ein medicinischer Schriftsteller gewesen. Daß das syrische Diatessaron im 9. Jahrhundert von einem nestorianischen Gelehrten abgeschrieben und im 11. Jahrhundert von einem solchen in die in jenen Gegenden damals vorherrschende arabische Sprache übersetzt wurde, ist gewiß kein Beweis dafür, daß das Diatessaron in der nestorianischen Kirche des 9. und 11. Jahrhunderts noch gottesdienstlich gebraucht wurde, sondern nur einer der zahlreichen Beweise für die Fortdauer des Interesses der syrischen Gelehrten für das alte Kirchenbuch cf. Forsch. I, 98—104. Eine Frucht gelehrter Beschäftigung mit demselben war es auch, daß, wie der Prolog voraussetzt und die beiden arabischen Hss. zeigen, die Namen der Evangelisten zu den einzelnen ihnen entlehnten Stücken des Diatessaron im Text angemerkt waren[1]. Da der Prolog, welcher seinem wesentlichen Inhalt nach doch wohl auf den Übersetzer selbst zurückgeht, nicht sagt, daß erst dieser diese Quellennachweise hinzugefügt habe, so wird er sie in der syrischen Hs. des 9. Jahrhunderts vorgefunden haben. Andererseits

---

Tib häufiger vorzukommen scheint. Die Syrer (z. B. Greg. Barhebr. Chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy II, 284) schreiben ihn auch *Bar Tajeb*. Die literarischen Notizen über ihn gibt Ciasca p. XIf. nach Assemani, Bibl. or. III, 1, 544 cf. 263. 265. 266; Mai, Script. vet. nova coll. IV, 78. 212. 297. 326. Über seinen Commentar zu Matthaeus cf. G. Chr. Storr, De evangeliis arabicis, Tubingae 1775 p. 44f. nach einer leydener Hs., welche E. Sellin neuerdings untersucht hat s. dessen Abhandlung über den Text des arabischen Diatessarons in den Forschungen IV (herausgegeben von Haußleiter und Zahn) S. 233f.

1) Der Cod. Borgianus hat nur wenige Notizen dieser Art im Text, der jüngere Vat. viel mehr, aber vielfach irrige cf. Ciasca p. X. XIV. Im Vat. hat sich der Schreiber bei den beiden ersten Angaben, welche sich auf den Titel und die erste Partikel des Textes beziehen, nicht mit den Namen der Evangelisten Marcus und Johannes begnügt, sondern außerdem noch bemerkt, daß die Worte den Anfang dieser beiden Evv. bilden s. Forsch. I, 295 und unten zum Text.

ist unglaublich, daß der Verfasser des Diatessaron selbst dieses für praktisch kirchliche Zwecke bestimmte Werk mit solchem gelehrten und die gottesdienstliche Vorlesung nur behindernden Beiwerk ausgestattet haben sollte. Erst als das Buch ein Gegenstand gelehrter Betrachtung geworden und man, wie es Ebed Jesu in überschwänglicher Weise gethan (Forsch. I, 101), anfing, die Kunst des alten Harmonisten zu bewundern, hatte man ein Interesse daran, sein künstliches Werk auf seine Elemente zurückzuführen, was dann jedem Übersetzer desselben ein Hülfsmittel war, auf die Quellen zurückzugehen, aus welchen Tatian geschöpft hatte. Dies führt auf die Frage, ob und inwieweit wir an dem arabischen Diatessaron einen zuverlässigen Zeugen für das alte von Ephraim commentirte Diatessaron besitzen. Mit voreiligen Urtheilen[1] Solcher, welche die Sache nicht studirt haben, ist hier nicht gedient. Es ist vor allem zu unterscheiden die schriftstellerische Composition und der Wortlaut im einzelnen, wie nahe sich auch die Fragen der höheren und niederen Kritik in manchen Fällen berühren und in einander übergehen mögen. Wie nothwendig diese Unterscheidung sei, könnte allein schon der Fall des lateinischen Tatian lehren. Es ist bewiesen, daß dieser in der That eine Bearbeitung des syrischen Diatessaron ist[2], aber von

1) Dahin rechne ich besonders, was Harnack in seiner bekannten Schmähschrift S. 100—103 gesagt hat. Sellin S. 228 hat bereits gezeigt, wie gröblich Harnack meine vorläufige Beurtheilung der Sache misdeutet hat. Die nothwendige Unterscheidung zwischen niederer und höherer Kritik hatte ich Bd. I, 395 deutlich ausgesprochen. Auch Ciasca, welcher p. XIII cf. p. X ein wenig zuversichtlich behauptet, daß der Araber uns das syrische Diatessaron des 4. Jahrhunderts unversehrt darbiete, hat sich genauere Erörterung des Textes vorbehalten p. XV. Hemphill, The Diatessaron of Tatian (London 1888) behauptet p. XXVIIIf. Identität des arabischen und des ursprünglichen Werks nur in Bezug auf Stoff und Anordnung, zeigt daneben p. 74—78, daß der Text des Arabers durchweg stark von demjenigen des alten Diatessaron abweicht, und nimmt an, daß der Araber seinen alterirten Text bereits in seinem syrischen Original vorgefunden habe.

2) Forsch. I, 298—313. cf. Daniell, Diction. of christ. biogr. IV, 1124 ff. Die Meinung von Hemphill p. XXIV, welche Daniell, auf den er sich beruft, doch noch nicht bestimmt auszusprechen wagte, daß erst Victor von Capua oder der unter seiner Leitung arbeitende Schreiber die wesentlichsten Abweichungen des lat. Tatian vom syrischen hereingebracht habe, ist unverträglich mit Victors Vorrede (Cod. Fuldensis ed. Ranke I, 1—3 cf. Forsch. I, 3 ff.). Gerade die Discrepanz zwischen dem Index und dem Text der Harmonie (Forsch. I, 300 ff.) beweist, daß der Schreiber das von Victor vorgefundene Buch unverändert abgeschrieben hat. Schon der Verfasser

dem eigentümlichen Evangelientext des letzteren enthält die lateinische Bearbeitung keine Spur. Die Übersetzung, wenn man dies noch so nennen darf, ist so gemacht worden, daß die Stücke, aus welchen das syrische Buch zusammengesetzt war, in der lateinischen Bibel nach der Recension des Hieronymus aufgesucht und aus dieser abgeschrieben wurden. Ebenso liegt am Tage, daß entweder bei Gelegenheit der Übertragung aus dem Syrischen ins Lateinische, oder schon vorher im syrischen Text selbst, welchen der Lateiner vorfand, die schriftstellerische Composition des Diatessaron eine tiefgreifende Umgestaltung erfahren hat. Alles dies und noch manches Andere kann auch bei der Übertragung des Diatessaron (T) ins Arabische (= Ar) vorgekommen sein. Nur vollständige Vergleichung des Ar mit der Urgestalt des syrischen T, wie sie aus den Zeugnissen der Syrer des 4. Jahrhunderts zu erkennen ist, kann darüber entscheiden, wie es wirklich dabei zugegangen ist. Den Bibeltext des Ar hat E. Sellin in der vorhin angeführten Abhandlung einer energischen und erfolgreichen Untersuchung unterzogen. In Bezug auf den geschichtlichen Gehalt und die harmonistische Composition ist die Arbeit erst noch zu thun[1]. Was ich in dieser Beziehung zu sagen habe, gebe ich hier unten in Form von Supplementen zu meiner früheren Reconstruction des T. Damit verbinde ich aber, was ich schon jetzt auf Grund von Sellins Untersuchung als sicheren Ertrag des Ar auch für den Wortlaut von T glaube bezeichnen zu dürfen.

Der Inhalt von Ar unterliegt selbstverständlich einer ganz verschiedenen Beurtheilung, je nachdem er entweder mit dem Zeugnis

des Index, welchen von dem ersten lat. Bearbeiter des Ganzen zu unterscheiden, uns alle Mittel fehlen, hat in fast allen Punkten die eigentümliche Composition des uns vorliegenden lat. Tatian; wir sehen nur, daß in der Zeit zwischen der Abfassung des Index und des ganzen lat. Tatian einerseits und der Aufnahme seiner Arbeit in den Cod. Fuld. andrerseits Einer zu Anfang zwei Stücke eingeschoben hat (s. nochmals unten zu § 1 und 2).

1) Der erste Versuch, welchen Hemphill damit gemacht hat, ist aus verschiedenen Gründen hinter dem erreichbaren Ziel zurückgeblieben. Obwohl er, nur nicht in ausreichendem Maß, anerkennt, daß Ar die ursprüngliche Ordnung des T an einigen Stellen verändert hat p. XXVIII n. 4, legt er ihn doch auch in diesen Fällen seiner Reconstruction zu Grunde. Von dem lateinischen Tatian, dessen Abhängigkeit von T er anerkennt, macht er doch keinerlei Gebrauch und beraubt sich dadurch eines wesentlichen Hülfsmittels. Hemphill bezweifelt auch nicht, daß Aphraat seine Kenntnis des evangelischen Textes aus T geschöpft hat und betont sogar, daß wir nur bei ihm die „ipsissima verba“ Tatians haben p. XIX. XXIX n. 2; aber als Text gibt er nur Excerpte aus Ephraims Commentar.

der Syrer des 4. Jahrhunderts übereinstimmt, oder demselben widerspricht, oder endlich die Lücken der unvollständigen syrischen Überlieferung ausfüllt. Die Übereinstimmung ist schon darum von großem Werth, weil der sprunghafte Charakter von Ephraim's Commentar (= E) und die oft sehr freien, sonst überall aber nur einzelne Stücke und Sätze betreffenden Citate Aphraats an vielen Stellen nur zu anfechtbaren Wahrscheinlichkeiten führen. Wenn man meine frühere, an manchen Stellen unvermeidlicherweise auf Vermuthungen beruhende und natürlich auch hier und da durch meine Schuld fehlerhaft gerathene Reconstruction nicht so, wie es mehrfach geschehen ist, überschätzt, als ob dieses Erzeugnis verwickelter Gelehrtenarbeit ein überlieferter Text wäre, so erkennt man leicht, daß die Übereinstimmung des Ar mit dem alten syrischen T außerordentlich weit sich erstreckt. Nicht nur die Folge und Ordnung der Stoffgruppen in § 1—5. 9—11 und (abgesehen von einigen kleineren Elementen) in § 14—100 ist in beiden die gleiche. Dasselbe läßt sich auch in zahlreichen Fällen in Bezug auf die innere Anordnung der einzelnen Perikopen, in Bezug auf die harmonistische Composition bis in das feinste Geäder nachweisen s. die Bemerkungen zu § 9. 10. 16. 19. 20. 26. 30. 32. 43. 50. 60. 73. 79. 82. 84—89. 100. In diesen Beziehungen ist also die Umarbeitung, welche Ar entweder bereits in seinem syrischen Original vorgefunden, oder seinerseits vorgenommen hat, sehr geringfügig. Nur in § 6—8. 12. 13 lassen sich erhebliche, in § 29. 32. 38—39. 52 kleinere Umstellungen und sonstige, den geschichtlichen Gehalt betreffende Änderungen nachweisen. Umgekehrt verhält es sich mit den in T und Ar zu einer Harmonie verwobenen Fäden, mit dem Text im engeren Sinn. Die Erhaltung der zahlreichen Eigentümlichkeiten des T'schen Textes, soweit wir sie an der Hand der syrischen Zeugnisse feststellen können, bildet in Ar die Ausnahme. Nur in § 1 (?). 5. 19. 24. 27. 34. 40. 42. 45. 46. 47. 53. 54. 59. 77. 85 (?) lassen solche sich trotz der arabischen Verkleidung wiedererkennen. Im übrigen erscheint der Evangelientext des Ar als Übersetzung eines gewöhnlichen, vielfach mit der Peschittha, seltener mit der revidirten Philoxeniana sich berührenden syrischen Evangelientextes. Hieraus ergibt sich für diejenigen Stücke von Ar, welche durch die syrischen Zeugen überhaupt nicht bezeugt sind, daß wir die Hoffnung, in denselben Reste des eigentümlich T'schen Textes mit Sicherheit zu ermitteln, von vornherein zu einem bescheidenen Maß herabstimmen müssen. Wenn selbstverständlich nicht zu bezweifeln ist, daß auch in diesen Stücken

solche Reste enthalten sind, so lassen sie sich doch, da eine Kontrolle durch E und Aphraat unmöglich ist, nicht mit annähernd gleicher Sicherheit als Reliquien des ursprünglichen T erweisen; und gerade nach Analogie derjenigen Theile, für welche uns die Kontrolle durch die originalen Zeugen möglich ist, dürfen wir uns diese Reliquien auch in den übrigen Theilen nicht zu zahlreich denken. Dagegen müssen wir nach Analogie der großen Masse der durch die Syrer bezeugten Theile von Ar schließen, daß er auch da, wo die Syrer uns im Stich lassen, ein im ganzen zuverlässiger Führer bei der Wiederherstellung der Folge und der Composition bis ins Einzelne sei. Hier ist nun der Punkt, wo der lateinische Tatian des Codex Fuldensis (= F) trotz aller Willkürlichkeit entscheidend in die Untersuchung eingreift. Während es ohne F in jedem einzelnen Fall zweifelhaft bleiben würde, ob Ar, wo wir ihn nicht nach den syrischen Zeugen kontrolliren können, das Ursprüngliche treu bewahrt habe, gibt die Übereinstimmung von Ar und F die Sicherheit, daß wir die ursprüngliche Composition in Händen haben. Denn es ist im voraus ebensowenig daran zu denken, daß Abulfaradsch ibn et Tabib in Nisibis die lateinische Harmonie gekannt habe, als daß der Lateiner, welcher zwischen 383 und 546, sagen wir, um 500 oder im 5. Jahrhundert den syrischen T ins Lateinische übertrug (Forsch. I. 310), das mehr als 500 Jahre später abgefaßte arabische Diatessaron benutzt habe. Es ist aber auch ausgeschlossen, daß die Übereinstimmung von F und Ar auf gemeinsamer Abhängigkeit beider von einer bei den Syrern entstandenen Umarbeitung des alten T beruhe. Denn erstens fällt die Entstehung von F in eine Zeit, welche derjenigen Ephraims nahe genug steht und mit derjenigen, in welcher Theodoret und Rabbula das alte Diatessaron aus den Kirchen verbannten (Forsch. I, 110), wahrscheinlich zusammenfällt. Was könnte die syrischen Gemeinden, welche noch im 5. Jahrhundert so zähe an ihrem alten Diatessaron, dem ursprünglichen Evangelium der syrischen Kirche, festhielten, in der Zwischenzeit zwischen Ephraim und F veranlaßt haben, dasselbe einer eingreifenden Umarbeitung zu unterziehen, welche dann spätestens im 5. Jahrhundert nach Italien gekommen, im 9. Jahrhundert in Edessa copirt und im 11. Jahrhundert in Nisibis ins Arabische übertragen worden wäre? Theodoret wußte nichts von einer solchen Umarbeitung; er glaubte das Werk Tatians in mehr als 200 identischen Exemplaren vorgefunden und beseitigt zu haben. Eine Umarbeitung, welche doch nur den Sinn und Zweck gehabt haben könnte, das alte anrüchig gewordene Evangelienbuch

den Ansprüchen katholischer Orthodoxie anzupassen, mußte vor allem in Ausfüllung der anstößig befundenen Lücken bestehen. Dazu gehörte, wie wir durch Theodoret wissen, in erster Linie der Mangel einer Genealogie Christi. Diese fehlte aber nicht nur in den 200 und mehr Exemplaren Theodorets, sondern auch in den Originalen von F und Ar (s. zu § 2). Diese syrischen, von F und Ar benutzten Bücher waren also Exemplare nicht eines in katholischem Sinn umgearbeiteten, sondern des ursprünglichen T[1]. Daß F und Ar überhaupt nicht von einer andern gemeinsamen Vorlage, als dem ursprünglichen T, abhängen, ergibt sich auch aus der Untersuchung ihrer nachweislichen Abweichungen von T. In diesen Abweichungen von T weichen sie durchweg auch von einander ab, und wo eine gewisse Ähnlichkeit der Abänderung des Ursprünglichen in Ar und F sich zeigt, erklärt sich dies ganz ausreichend aus dem gleichen Bedürfnis, Sonderbarkeiten von T zu beseitigen cf. die Bemerkungen zu § 6—8. 12. Wenn endlich die genauen und vollständigen Übereinstimmungen von Ar und F in denjenigen Theilen, für welche wir syrische Zeugnisse besitzen, nicht ein einziges Mal mit diesen in Widerspruch stehen, so folgt auch hieraus, daß genaue Übereinstimmung von Ar und F in den übrigen Theilen überall ein sicheres Zeugnis für den im wesentlichen unveränderten T ist.

Trotz alle dem wäre möglich, daß Ar seine nachweislichen und muthmaßlichen Abweichungen von T bereits in jener syrischen Hs. des 9. Jahrhunderts vorgefunden hätte, welche er übersetzt haben will oder soll, und daß insbesondere die Ausmerzung der, kurz gesagt, unkanonischen Textelemente und Textfärbung und deren Ersetzung durch einen vulgären, der Peschittha verwandten Text schon auf dem Boden der syrischen Überlieferung erfolgt wäre[2]. Was vor der Zeit von F nahezu eine geschichtliche Unmöglichkeit war, könnte in der Zeit zwischen 500 und 800 geschehen sein, als T vom Lesepult der Kirchen entfernt und in die Studirzimmer der Gelehrten verbannt war. Aber wahrscheinlich kann ich das schon darum nicht finden, weil ich einen Zweck und natürlichen Anlaß dazu gerade in dieser Zeit nicht zu ersinnen vermöchte. Die Gelehrten, welche mit der Peschittha

1) Ein katholischer Bearbeiter würde auch der schon bei Ephraim sich deutlich zeigenden Neigung, den Judas zum Zeugen der Abendmahlsstiftung zu machen, keinen Widerstand geleistet haben cf. zu § 82. Aber F und Ar haben auch hier das Ursprüngliche bewahrt.

2) Dies die Meinung von Hemphill p. XXIX und in ausgeführter Begründung von Sellin S. 241—246.

und der Charclaja handtirten, konnten kein Bedürfnis fühlen, das alte Evangelienbuch der einen oder anderen jener Übersetzungen der vier Evv. zu conformiren und es dadurch seines Werthes als des ältesten syrischen Evangelientextes zu berauben. Gegenüber der Meinung, daß sie es gethan hätten, um die Bedenken gegen das alte Diatessaron zu beschwichtigen und dieses dadurch für den kirchlichen Gebrauch zu erhalten, bleibt die Thatsache in Kraft, welche gegen die Annahme einer stofflichen Umarbeitung entscheidet, daß sie nämlich das schwerste Bedenken, den Mangel einer Genealogie Christi, nicht beseitigt hätten. Auch die Analogie des Verfahrens bei der Übertragung des T ins Lateinische und die sonstigen gelehrten Bemühungen des Ibn et Tabib als Evangelienübersetzer und Evangelienausleger machen es wahrscheinlicher, daß dieser bei Gelegenheit seiner Übertragung des T ins Arabische einige Sonderbarkeiten seines Originals in Bezug auf die Composition und fast durchweg das eigentümliche Colorit von dessen Text beseitigt hat. Die in ihrem Wortlaut schwerlich von ihm selbst herrührende Schreibernotiz, welche ihm nur die Thätigkeit eines Übersetzers zuschreibt, ist kein Gegenbeweis. Die Genauigkeit, welche heute einen Übersetzer in ähnlichem Fall veranlassen würde, auf den Titel zu setzen: „frei nach dem Syrischen", brauchen wir jenem Schreiber, der das Original nicht kannte, und auch dem Übersetzer, wenn er selbst den Prolog und den Epilog geschrieben hat, nicht beizumessen. Auch der Umstand, daß derselbe Mann in seinem Commentar zu Matthaeus den Peschitthatext ziemlich treu übersetzt hat (Sellin S. 246), spricht nicht dagegen, daß er bei der Übersetzung des T viel freier verfuhr. Die Peschittha des Matthaeus bot ihm eben nicht die Anstöße, welche ihm an T in die Augen fielen. In Bezug auf Stoff und Anordnung des Matthaeus kannte er gar nichts Anderes, als was ihm die Peschittha darbot. In T dagegen fand er in Bezug auf den Stoff, die Folge der Ereignisse und den Wortlaut Manches, was ihm, an den Evv. gemessen, als willkürlich, sonderbar und apokryph erscheinen mußte. Dies auch in der Übersetzung zu erneuern und für Solche, die das syrische Original nicht kannten, zu verewigen, fühlte er keinen Beruf. Er änderte in Bezug auf den Stoff und die Anordnung Einiges und ließ sich in der Wiedergabe des Textes durch die ihm bekannten syrischen Versionen der 4 Evv. leiten, verfuhr aber in beiden Beziehungen viel weniger radical als F.

Außer dem Ar und dem nun erst mit nennenswerthem Nutzen zu verwerthenden F würde ich sehr gerne auch die Bemühungen von

Harnack, aus den Acta disputationis Archelai cum Manete einige Trümmer des Tatianischen Textes zu gewinnen[1], mir jetzt zu nutze gemacht haben, wenn etwas Glaubwürdiges dabei herausgekommen wäre.

אונגליון דישוע משיחא ברה דאלהא דדיטסרון

Ar. scheint nach dem Prolog (oben S. 530 A. 1) in seiner syrischen Vorlage als Titel oder im Titel des Ganzen die Worte „Evangelium Jesu des Sohnes des lebendigen Gottes“ vorgefunden zu haben; denn wenn auch zunächst von dem Übersetzer und nicht von Tatian gesagt wird, daß er mit diesen Worten den Anfang gemacht habe, so besteht doch kein Grund zu der Annahme, daß der Übersetzer diesen Titel selbst geschaffen und ihn nicht wie alles Andere dem Original entlehnt habe. In Ar ist jedenfalls dieser oder ein ähnlicher Titel ursprünglich vorhanden gewesen; denn auch die vaticanische Hs. A., welche den Prolog nicht enthält, bezeugt doch das Vorhandensein wesentlich derselben Worte (Forsch. I, 295; Ciasca bei Pitra, Analecta IV, 468 und in der Ausgabe p. VIII). Entfernt man nämlich die Namen der Evangelisten Marcus und Johannes, welche hier wie im weiteren Verlauf des Textes (s. oben S. 531 A. 1) gelehrte Zuthat sind, und von welchen der erste auf die fraglichen Worte, der zweite auf den Anfang des Textes selbst sich bezieht, so bleiben die Worte übrig: *Initium evangelii Jesu Christi, filii dei.* Daß Tatian seinem Diatessaron den Namen „Evangelium“ oder „Evangelium Christi“ im Titel gegeben hat, ist ohnehin so gut wie gewiß (Bd. I, 388f. 391. 397). Warum sollen uns die beiden arabischen Hss. nicht den ursprünglichen Titel vollständiger erhalten haben? Hinter diesen aus Mr 1, 1 entlehnten Worten hatte immer noch das zusätzliche *τὸ διὰ τεσσάρων* Platz. Auch der Epilog des cod. B bezeugt, daß Tatian selbst sein Werk so genannt habe, während der Prolog desselben und ebenso die Schlußbemerkung des Vatic. (Ciasca, Analecta IV, 466) nur sagen, daß das Buch gemeiniglich so genannt werde. In obigem Titel bin ich weder dem Vaticanus, noch dem Borgianus vollständig gefolgt. Das *initium evangelii* des ersteren sieht darnach aus, eine Erweiterung nach der Grundstelle Mr 1, 1 zu sein. Der Text des anderen läßt das sonst bezeugte „Christi“ vermissen. Der

1) Texte u. Unters. I, 3, 137—153. Daß ich mich für die im Entstehen begriffene Untersuchung interessirte, sieht man dort S. 151; aber der Ertrag ist hinter der Erwartung zurückgeblieben. Von den 16 Stellen, welche die Hypothese begründen sollen, daß der Verfasser der Acta Archelai aus T geschöpft habe, sind die meisten, z. B. das unter Nr. 5 S. 148 schon auf Grund der Vergleichung von Tischendorfs Apparat einfach zu streichen. Dazu kommt die Unsicherheit der Voraussetzung, daß diese Acta ursprünglich syrisch geschrieben und durch das doppelte Medium einer griechischen und einer daraus abgeleiteten lateinischen Übersetzung uns treu überliefert seien. Cf. A. Rahlfs in der Anzeige von Keßlers Mani Gött. gel. Anzz. 1889 S. 927f.

Titel lautete also wahrscheinlich „Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes, (welches ist das) Diatessaron“.

§ 1 Jo 1, 1—5. Davor hat F Lc 1, 1—4; aber der von dem Urheber des lateinischen Tatian herrührende Index beginnt mit Jo 1, 1—5 wie Ar und nach allen syrischen Zeugen T selbst s. Ranke p. 21; Forsch. I, 300f.

§ 2 Lc 1, 5—80. Gleiche Folge in Ar + F. Letzterer läßt darauf p. 32, 33—33, 33 eine aus Mt. 1, 1—16; Lc. 3, 34—37; Mt. 1, 17 compilirte Genealogie folgen; aber auch hier wieder sieht man aus dem Index, daß dies eine erst nachträglich in das lat. Diatessaron eingedrungene Zuthat ist (Forsch. I, 301). Ähnlich verhält sichs mit Ar. Die früher allein bekannte Hs. desselben hatte hier Mt. 1, 1—17 eingeschoben und dagegen in § 9 Lc 3, 24—38. Die bessere Hs. hat in ihrem Context gar keine Genealogie, sondern eine aus Mt. und Lc. zusammengesetzte Genealogie hinter dem ganzen Werk wenn auch vor der Unterschrift als Anhang. (Cf. Ciasca Praef. p. X, im arabischen Text p. 6. 16 und bei Pitra, Anal. IV, 469. 477.)

§ 3 Mt 1, 18—25a. Nur F fügt auch noch 25b hinzu. Hierüber schweigen die Syrer.

§ 4 Lc 2, 1—39. Nur durch Ar + F sind v. 36—39 bezeugt. In v. 4. 5 folgt Ar, dessen Wortstellung Ciasca nicht genau wiedergibt, ganz Pesch., welche aber noch einen Rest des alten T bewahrt hat, Forsch. I, 118 n. 2.

§ 5 Mt 2, 1—23. Wahrscheinlich hat Ar p. 5 den ursprünglichen Eingang bewahrt: *post haec magi ab oriente venerunt* etc., eine Abkürzung von Mt 2, 1, welche für T nach § 2—4 fast nothwendig war. In v. 11 hat Ar mit T und Sc *σμύρναν καὶ λίβανον*.

§ 6 Jo 1, 6—28; § 7 Lc 2, 40—52; § 8 Combination aus Mt 3, 1—12; Lc 3, 1—18. Zu § 6 bemerkte ich Forsch. I, 121 n. 1 „Die erste Perikope, deren Abgrenzung Schwierigkeit macht“. Das aber unterliegt auch heute noch keinem Zweifel, daß E p. 36—38 den § 6, insbesondere die Sätze Jo 1, 14. 17. 19—27 in seinem T vor § 7 (Ep. 40) gelesen hat. Es ist nicht zu rechtfertigen, daß Hemphill p. 5. ohne ein Wort über E's radicale Abweichung zu verlieren, die Anordnung von Ar als die von T ausgibt. Dazu gibt auch die Vergleichung mit F kein Recht. Ar und F stimmen nur darin gegen E überein, daß sie § 7 und Stücke von § 8 d. h. Lc. 2, 40—3, 6 (mit Beimischungen aus Mt.) vor § 6 stellen, womit auch der Wegfall von Jo 1, 6, was T bei seiner Anordnung nicht entbehren konnte, nothwendig gegeben war. Von da an aber weichen sie von einander ab: Ar gibt Jo 1, 7—28; Mt 3, 4—10; Lc 3, 10—18; dagegen F p. 38, 28 Jo 1, 7—18; Mt 3, 4—10; Lc 3, 10—15; Jo 1, 18—28 mit Beimischungen aus Mt 3, 11; Lc 3, 18. Wir haben also zwei verschiedene Versuche vor uns, die auffallende, aber doch nicht gedankenlose Ordnung von T zu verbessern. Dieser wollte Jo 1, 6—28 besonders mit Rücksicht auf die Sätze v. 6—18 als ein Präludium vor das erste Hervortreten Jesu gestellt haben. Andere fanden es unnatürlich, daß die Geschichte vom Zwölfjährigen erst

hinter Jo 1, 6—18 oder vollends hinter Jo 1, 19—28 stehen sollte, wo Johannes bereits auf der Höhe seines Wirkens erscheint. Etwas treuer als F hat Ar das Ursprüngliche bewahrt, sofern er Jo 1, 17—28 ungetrennt ließ.

§ 9 Mt 3, 13. Lc 3, 23. Jo 1, 29—31. Mt 3, 14. 15. Lc 3, 21a. 22 (mit Beimischung aus Mt 3, 16). Mt 3, 17. Jo 1, 32—34. So Ar ohne den geringsten Widerspruch mit den Angaben des E, ein um so erwünschterer Beweis sowohl für die Treue von Ar, als für meine ohne Kenntnis desselben unternommene Reconstruction, als dies „die erste Perikope von etwas künstlicherer Composition ist“ Forsch. I, 124 n. 1. In wesentlichen Punkten stimmt auch F überein. Wenn F Jo 1, 29—31 hier ausgestoßen und auch sonst nirgendwo untergebracht hat, so kann das, auch sachlich betrachtet, nicht das Ursprüngliche sein. Cf. übrigens Forsch. I, 303 n. 2.

§ 10 Mt 4, 1—12 (Mr 1, 12. 13; Lc 4, 1—13). Alles Wesentliche, insbesondere die Ordnung der Versuchungen nach Mt und die Beimischungen aus Lc besonders am Schluß, bestätigen Ar + F. Nur durch sie wird das *erat cum bestiis* aus Mr bezeugt, welches jedoch bei Ar am Anfang, bei F am Schluß der Erzählung steht.

§ 11 Jo 1, 35—52 (al. 51). Gleiche Folge und Abgrenzung auch Ar + F.

§ 12 Lc 4, 14a. Jo 2, 1—11a. Daß Lc 4, 14a hier zunächst folgte, darf man Ar + F umsomehr glauben, als E, der es hier nicht berührt, es auch nicht anderwärts nachweislich verwerthet hat (s. Forsch. I, 153 das Fragezeichen in der Überschrift von § 32). Daß hierauf Jo 2, 1—11 folgte, bestätigt Ar, während F dies an viel späterer Stelle, in ungeschicktester Weise nachbringt (Ranke p. 55, Forsch. I, 304), und dagegen die auf Lc 4, 14a folgende Geschichte vom Besuch in Nazareth hierhin stellt, welche T viel später (§ 32) bringt. Auch Ar hat sich darein nicht finden können, und stellt sie gleich hinter diesen § 12. Also auch hier stimmen Ar und F nur in der Zerstörung der ursprünglichen Ordnung überein, nicht in der Herstellung einer neuen Ordnung. Übrigens wird F p. 55, 36 das Ursprüngliche bewahrt haben, wenn er hier nur Jo 2, 11a gibt, und Jo 2, 11b p. 43, 34 in ganz anderem Zusammenhang (s. zu § 13. 14) verwerthet, während Ar p. 9 den Vers mechanisch bis zu Ende abschreibt cf. Forsch. I, 128 n. 5. Hemphill p. 7 hat auch hier wieder in seinem § 13 die Ordnung des Ar stillschweigend als die des T gegeben, während er doch aus E 75 nur die Worte *impleta sunt tempora* aus Mr 1, 15 dafür anführen kann (s. hier § 13). Der Leser erfährt nicht, daß die ganze Masse dieser Hemphill'schen Perikope bei E erst p. 128—131 zu finden ist. Auch unter den Beispielen der Abweichungen von Ar und T p. XXVIII n. 4 fehlt dieses.

§ 13 Mt 4, 17. Mr 1, 15. Mt 4, 18—22. Lc 5, 1—11 (mit Einschaltung von Jo 2, 11b). Mr 2, 14 (Mt 9, 9). Jo 3, 22—4, 3a. Lc 3, 19. 20. Mt 4, 12—16. Eine der am schwersten aus E 57, 58

zu reconstruirenden Perikopen war mein § 13 Forsch. I, 128f. Daß Jo 2, 13. 23—25 voranging, wie ich dort S. 250 wahrscheinlich zu machen suchte, bestätigt sich nicht, s. vielmehr unten § 28. 55b. 59. Fest steht nur, daß E hier Mr 1, 15 und Jo 3, 22—4, 3 vorfand, und wahrscheinlich ist, daß nicht vor, sondern hinter Jo 3, 36 oder 4, 2 die Verhaftung des Täufers erwähnt war. Daß Mt 4, 17. Mr 1, 15 verbunden und schon vor Jo 3, 22ff. untergebracht waren, machen Ar 9 + F 43 sehr wahrscheinlich. Auch E spricht zuerst über Mr 1, 15, dann erst über Jo 3, 22ff., und seine Auffassung des Hochzeitswunders als *initium evangelii* (E 52) bestätigt den Ausschluß von Mt 4, 17. Mr 1, 15 an Jo 2, 1—11. Wenn nun Ar 9f. + F 43, 3—44, 31 hinter Mr 1, 15 zunächst Mt 4, 18—22, sodann Lc 5, 1—11 (F allein schiebt vor Lc 5, 11 noch Jo 2, 11b ein s. vorhin zu § 12, und er allein fügt noch Mt 9, 9 hinzu) und dann erst Jo 3, 22—4, 3 folgen lassen, so läßt sich gegen die Ursprünglichkeit dieser Anordnung aus E nichts Durchschlagendes geltend machen. Denn E berührt die Berufung der zwei Brüderpaare zu Menschenfischern, wie sie Mt und Mr erzählen, überhaupt nicht direkt, sondern nur die parallele Erzählung Lc 5, 1—11 E 58. Wenn er aber doch einmal jede mögliche Ordnung eines Diatessaron verleugnet, indem er schon vor dieser Erzählung p. 57 extr. die Berufung des Zöllners bespricht, so kann Lc 5, 1—11 in T ebensogut vor E 57 in., als vor E 57 extr. gestanden haben. Die retrograde Behandlung der Perikope bei E erklärt sich hier wie anderwärts aus der allgemeinen Einrichtung der in diesem Commentar niedergelegten Vorträge cf. Forsch. I, 52f. — Aus E 61 (Forsch. I, 130 n. 1) ergab sich nur, daß das Gastmahl im Hause des Zöllners hinter der Heilung des Gichtbrüchigen stand; dagegen schien die Berufung des Zöllners E 57 extr. vorher untergebracht zu sein. Dies bestätigt F in überraschender Weise, nur daß er für Mr 2, 14 (Forsch. I, 130 n. 5) die Parallelstelle Mt 9, 9 (mit Einschluß des *relictis omnibus* aus Lc 5, 28) substituirte. Ar hat sowohl die eine als die andere Stelle in wunderlichstem Zusammenhang p. 11b. 12a und außerdem noch Lc 5, 27f. an der Spitze der Geschichte des Mahls im Hause des Zöllners p. 12b, so daß er die Berufung des Zöllners dreimal enthält, was doch nicht das Ursprüngliche sein kann. Möglich und einigermaßen wahrscheinlich ist nur, daß T zwei Zöllnerberufungen gehabt hat, eine des Levi (alias „Jacobus") hier § 13 hinter der Berufung der Fischer, und eine des Matthaeus in § 14 zur Einleitung der Geschichte vom Gastmahl im Haus des Zöllners, wonach Forsch. I, 130 n. 5 ein wenig zu modificiren sein würde. — Jo 4, 3 wird von F vollständig, von Ar passender ohne das „und er ging wieder nach Galiläa" angeführt. — Daß hinter Jo 4, 3 etwas von der Verhaftung des Täufers und der dadurch veranlaßten Rückkehr Jesu nach Galiläa stand, konnte (Forsch. I, 128 Vorbem. und S. 129 n. 5) wahrscheinlich gemacht werden und wird durch Ar + F im wesentlichen bestätigt. Ersterer läßt folgen Lc 3, 19. 20 (von F übergangen), Mt 4, 12 (ebenso F), Jo 4, 46—54 (von F in ganz anderem Zusammenhang untergebracht p. 59, von T wahrscheinlich ganz übergangen Forsch. I, 140 n. 1; 155 n. 3), Lc 4, 44 (nicht in F), Mt 4, 13—16 (dies auch in F, direkt an Mt 4, 12 angeschlossen). Von da an gehen Ar und F völlig ihre eigenen Wege.

§ 14 Mr 2, 1—22. Lc 5, 17—38. Mt 9, 1—17. Die Composition im einzelnen mag Ar 12f. ziemlich treu bewahrt haben. Er mündet hier wieder in die ursprüngliche Ordnung ein, um sie bis zum Schluß nicht mehr wesentlich zu verlassen, während F durch Voranstellung der Apostelwahl und Bergpredigt p. 45—52 Alles verwirrt hat, und nur noch für einzelne Combinationen ein brauchbarer Zeuge ist.

§ 15 Mt 12, 1—21. Mr 2, 23—3, 12. Lc 6, 1—19. Die Mischung im einzelnen läßt sich, da Ar 13f. und F 67f. cf. 45 nicht genau übereinstimmen, nicht mehr feststellen. Die Kürze des Commentars von E 61f. gibt kein Recht, dem T so wesentliche Stücke wie die Apostelwahl abzusprechen.

§ 16 Mt 5, 1—12. Lc 6, 20—27a. Die Combination von Lc 6, 20 mit Mt 5, 1 und den Anschluß von Lc 6, 24ff. an Mt 5, 12 bestätigen Ar 14f. + F 45f., die Voranstellung der Sanftmüthigen vor die Trauernden nur F. Beide gehen bis Lc 6, 27a.

§ 17 Mt 5, 13—48 mit Zuthaten aus Lc. Aus Ar + F ergibt sich, daß nicht nur Lc 6, 30b, sondern auch 6, 31 hinter Mt 5, 42 stand; Anderes bleibt ungewiß.

§ 18 Mt 6 mit Zuthaten aus Lc. Das Maß der Beimischung aus Lc ließ sich nach E nicht bestimmen. Nach Ar + F stand Lc 11, 1b hinter Mt 6, 8 und Lc 12, 32. 33a hinter Mt 6, 18 und Lc 12, 26 hinter Mt 6, 27 (von Ranke p. 50, 18 wie vieles ähnliche nicht angemerkt). Anderes, wie z. B. die Doxologie hinter dem Vaterunser, welche Ar hat, F wegläßt, bleibt ungewiß.

§ 19 Mt 7 mit Zuthaten aus Lc und Mr. Ar + F bestätigen die Verschmelzung von Mt 7, 1 mit Lc 6, 37f.; nur Ar, was aber hier völlig ausreicht, da die syrischen Zeugen deutlich reden, bestätigt 1) die apokryphe Zuthat zu Lc 6, 37 *ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν* hinter oder vor dem synonymen *ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε* des katholischen Textes (Forsch. I, 138 n. 1 cf. Bd. I, 916 A. 1; 918 A. 1; 923 A. 1); 2) die Einschiebung des *βλέπετε τί ἀκούετε* aus Mr 4, 24. Ferner schieben Ar + F mit Aphraat Lc 6, 45 zwischen Mt 7, 18 und 19. Als Zuwachs zu dem bisherigen Wissen ist hinzunehmen, daß nach Ar + F Lc 11, 5—8 hinter Mt 7, 6 folgte, und daß auch Mt 7, 12 von T aufgenommen war, obwohl die Parallele Lc 6, 31 schon in § 17 untergebracht war.

§ 20 Mt 8, 1, 5—13. Lc 7, 1—10. F 56, welcher die von Ar streng innegehaltene Ordnung völlig verlassen hat, hat auch das feinere Gewebe der Harmonie zerstört; er gibt einfach den Text des Mt und nimmt nur den Schluß aus Lc 7, 10. Ar, welcher Mt 8, 1 voraufschickt und von da zu Mt 8, 5 übergeht, verdient hierin um so mehr Glauben, als weder er selbst p. 39, noch die syrischen Zeugen Mt 8, 1 für die Geschichte vom Aussätzigen § 39 in Anspruch nehmen. Ar hat auch beinah buchstäblich so wie T eine Mischung aus Mt 8, 5 und Lc 7, 7 *et venit ad eum cum senioribus Judaeorum et rogavit eum.*

§ 21 Lc 7, 11—17. F allein schiebt zwischen § 20 und 21 Mt 18, 14f., was nach Ar und den Syrern überhaupt nicht in T enthalten war:

derselbe schiebt zwischen § 21 und 22 Mt 8, 16f., was durch die Syrer gar nicht bezeugt, von Ar 11 aber an viel früherer Stelle verwerthet ist.

§ 22 Mt 8, 18—34. Lc 9, 57—62. 8, 23—39. Mr 4, 36—5, 20. Ar 20f. scheint die Mischung im einzelnen treuer bewahrt zu haben, als F 57f. Sehr glaublich ist namentlich der Schluß Lc 8, 38. 39; Mr 5, 20, worauf dann mit einer Verschmelzung von Mr 5, 21a und Lc 8, 40b der Übergang gemacht wird zu

§ 23 Mr 5, 21—43. Lc 8, 40—56. Mt 9, 16—36. Von F 61, 36 sehr anders gestellt, doch ist die Composition bei Ar und F dem Bilde, welches die syr. Zeugen geben, im allgemeinen ähnlich.

§ 24 Mt 10, 1. 5—11, 1. Lc 9, 2—6. 10, 3—12. 16. Mr 6, 7—11. Sowohl Ar 23 als F 52f. haben die Beimischungen aus Lc 10 im allgemeinen beseitigt. Doch zeigt F Spuren der Composition von T 1) darin, daß er p. 53, 12 einen Satz aus Lc 10, 7, welcher von den Syrern gerade nicht bezeugt ist, einflicht und 2) darin, daß Lc 10, 2—15 als selbständige Perikope, als Bericht von einer besonderen Instructionsrede an die 70 Jünger p. 66, 17 ausgestoßen ist und überhaupt bei ihm fehlt. Ar bringt sie später p. 27. Nach Ar + F war der Beitrag aus Mt bis 11, 1 ausgedehnt. — Nach Aphraat in einem wesentlich nach Mt 10, 18—22 gegebenen Citat hatte T geschrieben „sorget nicht vor der Zeit, was ihr reden werdet" d. h. er hatte das *προμεριμνᾶτε* aus Mr 13, 11 cf. Lc 21, 14 eingeflochten. Eine Spur davon zeigt Ar in der Übersetzung von Mt 19, 12 *nolite praemeditari et cogitare*. — E 94 (Forsch. I, 44 n. 11) gibt folgende Compilation: *In quam civitatem intravenitis et non susceperint vos* (Lc 10, 10a), *fugite inde in aliam civitatem* (Mt 10, 23b), *et si ab hac persequentur vos, fugite denuo in aliam civitatem* (erweiterter Text von Mt 10, 23 in cod. D etc., aber im Anfang gleich dem kanonischen Text von 10, 23a). Daneben gibt E zweimal p. 94. 95 wesentlich gleichlautend *Si ex ista regione vos eicient, fugite in aliam*, dann erst Mt 10, 23c. Nun hat Ar für alle diese Sätze nur *Cum eicient* (statt *persequentur*) *vos de civitate ista, fugite in aliam.* Das stammt aus T cf. Sellin S. 239.

§ 25 Lc 10, 38—42. F 64 hat dies weit von § 24 getrennt.

§ 26 Mr 6, 12. 13. Lc 7, 18—35. Mt 11, 2—13 (?). Ar, welcher ebenso wie F den Anschluß von § 26 an 25 bestätigt, wird das Ursprüngliche bewahrt haben, wenn er Mr 6, 12. 13 (s. § 24) und Lc 7, 18 vor Mt 11, 2 schiebt. Nach beiden ist Lc neben Mt stark herangezogen gewesen, und beide bestätigen auch die Forsch. I, 146 n. 6 gegebene Erklärung der sonderbaren Erscheinung, daß Aphraat Mt 11, 13 nicht als Wort Jesu, sondern als ein beliebiges Schriftwort auffaßt. Sie lassen nämlich auf Lc 7, 29. 30, was Worte des Evangelisten zu sein schienen, ohne Unterbrechung Mt 11, 12f. folgen. Ar allein schaltet in Mt 11, 12 auch noch Lc 16, 16 ein und bestätigt somit das fast Unglaubliche, was sich aus der Combination der syrischen Zeugen zu ergeben schien, daß T sowohl Lc 16, 16 als die Parallele Mt 11, 13 aufgenommen hatte cf. Forsch. I, 146 n. 6 und den oben zu § 19 am Ende constatirten ähnlichen Fall.

§ 27 Mt 12, 22—37. Mr 3, 20—30. Lc 11, 14—23. F stellt

dies vor § 25 und weicht auch in Bezug auf die Composition von Ar ab. Dieser bestätigt ein auffallendes Citat bei E (Forsch. I, 147 n. 3) *Immundus ille qui in eo est*, welches auf Mr 3, 30 cf. v. 20 zu fußen scheint; denn Ar 25 schreibt angeblich nach Mt 12, 24 *in Beelzebub, principe daemoniorum, qui in eo est.*

§ 28 Mr 6, 30. 31. Lc 7, 36—50. Jo 2, 23b—25. Gegen F, welcher p. 124, 19 die Salbung der Sünderin mit der Salbung in Bethanien verschmolzen hat, bestätigt Ar 26 die Ordnung von E. Er verdient auch Glauben, wenn er die Rückkehr der Zwölf voranschickt und Jo 2, 23b—25 folgen läßt. Namentlich die feine Beziehung von Jo 2, 25 auf die vorangehende Erzählung kann kaum anders als ursprünglich sein.

§ 29 Lc 10, 1 (2 ?). 17—22. Mt 11, 20—30. Lc 14, 25—33. Ar 27 konnte der Versuchung nicht widerstehen, die von T ausgestoßene Instructionsrede an die Siebzig aufzunehmen cf. § 24. Im übrigen bestätigen Ar + F 66 f., was man aus E, theilweise nur vermuthend, erschließen mußte cf. Forsch. I, 150 n. 12.

§ 30 Mt 12, 38—54. Lc 11. 24—32. Lc 8, 19—21. Während F 61 die Perikope sehr anders gestellt und im einzelnen gestaltet hat, bestätigt Ar 28 auch so auffallende Combinationen wie die Voranstellung von Lc 11, 29 ff. vor Lc 11, 24 ff. und die Verbindung von Elementen aus Lc 8 mit Lc 11.

§ 31 Lc 8, 1—14. Mt 13, 1—53. Mr 4, 1—34. F 68 f. hat die Parabelreden in die Lücke eingeschoben, welche er durch Voranschiebung der Bergpredigt verursacht hat cf. § 14.

§ 32 Jo 4, 44. 45a. Lc 4, 15—30. Mt 13, 53—58. Mr 6, 1—6. Die Folge bestätigen Ar 31 + F 72. Daß bei beiden von Jo 4, 44. 45 keine Spur sich findet, spricht nicht dagegen, daß diese Sätze hier standen (Forsch. I, 154 f. n. 2. 6); denn F enthält sie überhaupt nicht, und nur Ar 39 gibt sie als Schluß von § 38. Wenn er dort nur bis v. 45 a geht und dagegen v. 45 b später p. 41 (s. zu § 40 a) unterbringt, so bestätigt er nur, was ich schon aus E 130 hätte schließen sollen, daß v. 45 b hier nicht stand (Forsch. I, 153 Text und n. 2. 3. 6 u. S. 251 f.). T, welcher längst von vielen Wunderthaten Jesu in Galiläa erzählt hatte, konnte Jo 4, 45 b hier nicht gebrauchen. Er hat vielleicht auch den Anfang des Verses nicht unverändert gelassen. Aus E 128—130 lassen sich die Worte *ὡς οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν* nicht belegen. Da von § 14 an lauter galiläische Ereignisse berichtet waren, ließen sich diese Worte nur als ein Rückblick auf das ganze seitherige Wirken in Galiläa verstehen. — Daß, wie ich Forsch. I, 155 n. 8 nach E 130 vermuthete, auch Mt 13, 58 verwerthet war, bestätigt Ar 31, indem er in den Text von Mr 6, 5 die Worte *propter incredulitatem eorum* aus Mt 13, 58 einflicht.

§ 33 Mt 14, 1—12. Mr 6, 14—29. Lc 9, 7—9. In der Folge und in der Mitbenutzung auch des Lc stimmen Ar 32 und F 72 f. überein.

§ 34. 35 Mt 14, 13—33. Mr 6, 30—53. Lc 9, 10—17. Jo 6, 1—71 (al. 72). Die johanneischen Elemente der Speisungsgeschichte hat Ar 32 f. treuer bewahrt als F 73 f.; nur Ar hat z. B. die Zeitbestimmung

aus Jo 6, 4. Die Verdeutlichung des unbestimmten *αὐτῶν* Mt 14, 32 durch *dominus .. cum Petro* in T hat Ar bewahrt durch *ipse et Simon.*

§ 36 Lc 11, 37—41. Mt 15, 1—20. Mr 7, 1—23. Aus E war nicht zu erkennen, was sich nun aus Ar 36 + F 77, 33 ergibt, daß Lc 11, 37—41 dem Übrigen voranging. Dieses Stück ist durch die Syrer für keinen andern Abschnitt, auch nicht für § 77 in Anspruch genommen.

§ 37 Mt 15, 21—28. Mr 7, 24—37. Daß auch Mr 7, 31—37 sich anschloß, was früher nur vermuthet werden konnte (Forsch. I, 82. 158 n. 5), beweisen Ar 37 + F 79f.

§ 38 Jo 4, 4—42. Diese Abgrenzung bestätigt F 82. 2, während Ar 39 mechanisch bis Jo 4, 45a weiter abschreibt cf. § 32. Es ergibt sich dadurch der Unsinn, daß Jesus nach einem langen Wirken in Galiläa (§ 14—37) nun eine Reise durch Samarien nach Galiläa macht.

§ 39 Mt 8, 2—4. Mr 1, 40—45. Lc 5, 12—14. Von F hier ausgestoßen und an der Hand von Mt 8 viel früher p. 56 untergebracht. Ar 39 hat zwar die Folge von T bewahrt, dennoch aber dessen originelle Idee, daß der Aussätzige auf einer Reise von Galiläa nach Jerusalem geheilt sein sollte, welche Jesum von Galiläa durch Samarien nach Jerusalem führte (Forsch. I, 251 f.), völlig zerstört. Durch Aufnahme von Jo 4, 43—45a (§ 38) war die Heilung des Aussätzigen ganz ebenso wie die des Königischen nach Jo 4, 46—54 ein vereinzeltes Ereignis, zwischen eine Ankunft in Galiläa und einen Festbesuch in Jerusalem gestellt. Nun erscheint es erst recht als grundloser Muthwille, daß an die Stelle der von Jo hier gebotenen Geschichte eine synoptische Erzählung gerückt und dagegen jene mitten unter synoptische Stoffe gestellt ist s. oben zu § 13 extr.

§ 40 Jo 5 vollständig, von Ar 39 hier und, was dasselbe sagen will, von F 82 an § 38 angeschlossen. Ar hat in Jo 5, 13 ein dem T eigentümliches *ab illo loco* bewahrt; nur hat er außerdem noch das in T, wie es scheint, ausgefallene *ἐν τῷ τόπῳ.* — T konnte unter dem namenlosen Fest Jo 5, 1 nur das Passa verstehen cf. § 34 und Forsch. I, 252.

[§ 40a Mt 15, 29—16, 12. Mr 8, 1—21]. Dieses von E nicht berührte, von Aphraat nicht citirte Stück ist nach Ar 41 + F 84 hier einzuschalten. Das Argumentum e silentio Ephraemi hat zumal bei einem Stück, das wie dieses sich wesentlich als Dublette zu § 34 darstellt, kein Gewicht, wenn man sieht, wie wenige Worte er oft aus großen und wichtigen Abschnitten aushebt[1]). Der Anfang der Perikope bei F 84, 15, wonach die Speisung der 4000 in Jerusalem stattgefunden hätte, kann nicht von T herrühren. Das Ursprüngliche wird Ar 41 bewahrt haben, welcher mit Mt 15, 29 beginnt. Hiermit konnte T ebensogut wie Johannes in c. 6, 1 die Reise von Jerusalem nach Galiläa mitausgedrückt zu haben

1) Cf. z. B. § 47—49. 52. 54. 68 Forsch. I, 166ff. 172. 175. 189, wobei stets noch die eingeklammerten und die in deutscher Übersetzung gegebenen Sätze abzuziehen sind. Das habe ich Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1885 S. 623 richtig geltend gemacht, aber ebendort S. 622 den vorliegenden Fall unrichtig beurtheilt.

glauben. Wir erkennen in der Substitution von Mt 15, 29 an Stelle des ähnlichen bei Johannes auf c. 5 (= T § 40) zunächst folgenden Satzes dasselbe überlegende, wenn man so will, raffinirte Verfahren, welches den T als Harmonisten überall charakterisirt.

§ 41 Mr 8, 22—26. Von Ar ebenso gestellt, von F hier ausgestoßen und überhaupt nicht aufgenommen.

§ 42 Mt 16, 13—28. Mr 8, 27—9, 1. Lc 9, 18—27. In Bezug auf die Composition im einzelnen weichen Ar 42 und F 85 vielfach von einander ab, geben aber beide Mt 16, 13—20 vollständig und ununterbrochen cf. Forsch. I, 163 n. 3; Forsch. II, 290f. Merkwürdig lautet bei Ar Mt 16, 22 *Simon autem Petrus quasi ipsi compatiens dixit: Absit hoc a te, domine.* Sellin (Forsch. IV, 240) macht darauf aufmerksam, daß auch E dies gelesen habe, welcher gelegentlich p. 156 von Petrus sagt: *Compatiens, sicuti quando dixerat „absit hoc a te“, hac quoque occasione* (Mt 17, 4) *dixit „faciamus hic tria tabernacula“.* Wir haben es also mit einer originellen LA von T selbst zu thun. T hat sich nach Ar ebensowenig wie der Vaticanus, welcher schreibt *λέγει αὐτῷ ἐπιτειμῶν*, das gewöhnliche *ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ λέγων* angeeignet. Hat T statt *προσλαβόμενος αὐτόν* geschrieben *προσπαθῶν* (= *συμπαθῶν*) *αὐτῷ*? oder hat er aus dem *ἐπιτειμῶν* = *ἐπιτιμῶν* des Vaticanus ein *ἐπιθυμῶν* gemacht?

§ 43 Mt 17, 1—13. Mr 9, 2—13. Lc 9, 28—36. 13, 31—33. Ar + F bestätigen nicht bloß die Folge, sondern auch den auffälligen Anschluß von Lc 13, 31—33.

§ 44 Mt 17, 14—23. Mr 9, 14—32. Lc 9, 37—45. Nach Ar + F ist die Leidensankündigung am Schluß hinzuzunehmen.

§ 45 Mt 17, 24—27. Hinter Mt 17, 26 (*ergo liberi sunt filii*) hat Ar 45 in. noch die Worte *Ait illi Simon „utique“. Dixit ei Jesus „da illi et tu tamquam extraneus“.* Dies stammt aus T, denn E 161 läßt Jesus unter anderem zu Petrus sagen: *Vade ergo et tu quoque da quasi unus ex alienis.* Cf. Sellin S. 240. Nur scheint E dies hinter Mt 17, 27 gelesen zu haben.

[§ 45a Mt 18, 1—9. Lc 9, 46—50; 14, 34—35. Mr 9, 33—50]. Nach Ar 45 + F 88, 23—89, 21 gehören diese Sätze (von F etwas anders geordnet und abgegrenzt) hieher. Ich hatte sie Forsch. I, 168 unter Bekenntnis der Unsicherheit auf Grund zerstreuter Citate bei E und Aphraat zu § 50 gezogen d. h. mit den dahingehörigen Stücken aus Mt 18 verbunden.

§ 46 Mr 10, 1—16. Mt 19, 1(3)—15. Die Folge von T bestätigt nur Ar, während F dies hier ausstößt und später p. 92, 18—93, 10 folgen läßt. Ar hat wie T statt des *ἐνετείλατο* in der Frage Mt 19, 7 *permisit*, entsprechend dem *ἐπέτρεψεν* Mt 19, 8 und bei Mr 10, 4, wo Frage und Antwort anders vertheilt sind.

§ 47 Lc 15, 1—10 mit Beimischungen aus Mt 18, 12—14. Letzteres ergibt sich aus Ar 46 + F 89, 21—90, 4. Eigentümlich lautet bei Ar 18, 14 *unus de pusillis istis, quos post culpam vocat ad poenitentiam.* Dies ist auf T zurückzuführen, wenn man vergleicht, daß Aphraat p. 150

extr. wesentlich den gleichen Gedanken so wiedergibt: „einer von diesen Kleinen, welche gesündigt haben und der Buße bedürfen“ (Bert S. 127 Buße suchen). Es mußten also Forsch. I, 168 die letzten Worte vor n. 6 nicht als freie Zuthat Aphraats cursiv, sondern als Textbestandtheil von T gedruckt werden. In T selbst fehlte es nicht an derartigen verdeutlichenden Zuthaten s. z. B. zu § 59.

§ 48 Lc 15, 11—32. § 49 Lc 16, 1—12. F, welcher § 47. 48 nach Ausstoßung von § 46 an § 45a angeschlossen hatte, hat § 49 wieder ausgestoßen und hinter § 54 gestellt.

§ 50 Mt 18, 23—35. Lc 17, 3. 4. Mt 18, 15—22. Lc 12, 47—50. Mt 18, 10. 11. Diese zweite Hälfte meines früheren § 50 (s. vorhin unter § 45a) schließen Ar + F 91, 9 (dieser abgesehen von der zu § 48. 49 bemerkten Versetzung) hier an, aber in sehr verschiedener Anordnung. F gibt nämlich abgesehen von kleineren Beimischungen Mt 18, 15—35 nach der Ordnung des Evangelisten, Ar dagegen die hier im Titel angegebene Composition. Diese wird durch die mir früher unglaublich erscheinende Anordnung bei E 163ff. insofern bestätigt, als dieser zuerst Mt 18, 21f. cf. Lc 17, 3f., dann Mt 18, 20 und darauf erst Mt 18, 10 bespricht. Auch dagegen, daß Lc 12, 47—50 hier stand, spricht nichts; denn dies Stück wird nicht durch anderweitige Zeugnisse für eine andere Perikope, z. B. nicht für § 78 in Anspruch genommen.

§ 51 Jo 7, 1. Lc 13, 1—17. Daß Jo 7, 1 voranging und Lc 13, 1—17 sich anschloß, sieht man erst jetzt aus Ar 49 + F 93.

§ 52 Jo 7, 2—31. Die Forsch. I, 172 n. 1 vermuthete Abgrenzung bestätigen Ar + F. In Bezug auf Beimischungen anderer Herkunft gehen die Zeugen sonderbar auseinander: E (Forsch. n. 5) hat Jo 8, 40 eingeschoben; F 95, 26 Jo 8, 55; Ar 49 Mt 19, 1b. 2. Letzteres kann doch nicht ursprünglich sein, da er schon § 46 die Parallele aus Mr 10, 1 verwerthet hatte, so daß die Ereignisse von § 46—52 in eine Reise von Galiläa durch Peräa nach Jerusalem fallen. T konnte Jesus nicht erst jetzt von Galiläa aufbrechen lassen, da er längst Galiläa verlassen hatte und inzwischen nicht dahin zurückgekehrt war. Dagegen haben hier wahrscheinlich in T Worte gestanden, welche von einer Rückkehr Jesu nach Galiläa handelten und dem Ar Anlaß zu seinem Quidproquo boten cf. zur Sache Forsch. I, 253. 259.

§ 53 Lc 12, 13—21. Mt 19, 16—30. Mr 10, 17—31. Lc 18, 18—30. Die Voranstellung von Lc 12, 13—21 nach Ar + F konnte schon Forsch. I, 176 n. 1 vermuthet werden. Zu dieser Perikope gehört ein Citat Aphraats p. 432 und die Anspielungen bei E 178. 179. 223. Dagegen Forsch. I, 178 § 55 n. 1; S. 205 § 84 n. 1. — Eine Anspielung auf Lc 12, 13 wollte Daniell (Dict. of christ. biogr. IV, 1125) in E 168 *ad iudicem dives venit* finden. Aber dies ist ja der reiche Jüngling aus Lc 18, und in Lc 12, 13ff. hatte Christus es abgelehnt ein Richter zu sein. — In Mt 19, 22 (Mr 10, 22) hat Ar (welchen Ciasca nicht genau genug übersetzt cf. Sellin S. 239) ebenso wie T ein dem *στυγνάσας* des Mr entsprechendes Synonymon von *λυπούμενος* neben dieses gestellt.

§ 54 Lc 16, 14. 15. 19—31. Für v. 14. 15 genügen Ar 51 + F 97. Wie T nach Aphraat hat auch Ar Lc 16, 28 die Texterweiterung: *Dafs sie nicht sündigen und auch kommen an diesen Ort der Qual.*

§ 55 Mt 20, 1—16. Abgesehen von der Versetzung des § 49 (s. dort) zwischen § 54 und 55 bestätigt auch F 99, 7 wie Ar 52 diese Folge.

[§ 55a Lc 14, 1—24]. Daß Lc 14, 1—15, was nach Aphraat in T nicht gefehlt hat (Forsch. I, 85 Anm.), hieher gehört, beweisen Ar + F. Nach Ar 53 ist hieher aber auch Lc 14, 16—24 in Combination mit Mt 22, 1—14 zu stellen, was gleichfalls nach Aphraat in T nicht gefehlt hat, nach E aber nicht zwischen § 65 und 66 gestanden hat, wohin F 109 es gestellt hat cf. Forsch. I, 187 n. 1.

[§ 55b Jo 2, 13a. Lc 17, 11—19 mit Sätzen aus Mr 10, 32—34. Lc 18, 31—34]. Von E übergangen, aber, was Lc 17, 11—19 anlangt, durch Aphraat bezeugt Forsch. I, 85 Anm., nach Ar 53 + F 100 hieher zu stellen. Als Einleitung zur Geschichte von den 10 Aussätzigen dient

bei Ar	bei F
post haec erat festum azymorum Judaeorum.	*post haec in proximo erat pascha dies festus Judaeorum.*

Welche Stelle ist gemeint? Jo 6, 4 war in § 34 verwerthet; Jo 5, 1, wo überdies nichts von Pascha zu lesen war, in § 40. Noch weniger ist an Jo 7, 2 zu denken, was in § 52 aufgenommen war. So bleibt nur Jo 2, 13a. Durch Verwendung dieser weder bisher noch in § 59 verarbeiteten Stelle bestimmte T die Lc 17, 11 berichtete Reise nach Jerusalem näher als eine solche zu einem Passa. Was hinter Lc 17, 19 folgt, ist bei Ar und F aus den gleichen Stellen nicht ganz gleichförmig componirt.

§ 56 Mt 20, 20—28. Mr 10, 35—45. Ar + F bestätigen die Folge.

[§ 56a Lc 13, 22—30]. Von E übergangen, von Aphraat nicht citirt, nach Ar 54 + F 101 (dieser beginnt erst mit v. 23) hieher zu stellen.

§ 57 Lc 19, 1—10. Folge und Abgrenzung ebenso Ar + F.

§ 58 Mr 10, 46—52. Lc 18, 35—43. Mt 19, 29—34. Aus Ar + F ergibt sich, daß doch auch Mt herangezogen war, aber schwerlich mit so künstlicher Harmonistik, wie in F, daß der eine Blinde des Mr und des Lc als einer der beiden von Mt genannten bezeichnet war. Die Relation von E bestätigt den einfacheren Text von Ar.

[§ 58a Lc 19, 11—27]. Daß dies in T enthalten war, ist Forsch. I, 202 bewiesen, nicht aber, daß es zu § 80 gehört. Für die Stellung ist Ar 55 ein viel glaubwürdigerer Zeuge als F, welcher die Ordnung von T hier überhaupt umstößt. F 103, 1—104, 11 läßt auf § 58 den Einzug in Jerusalem folgen (cf. § 74) und bringt dagegen das hiesige Gleichnis p. 134, 26 sehr bald hinter dem ähnlichen aus Mt 25, 14—30 p. 133, 20—134, 16.

§ 59 Jo 2, 13b—22 mit Beimischungen aus den synoptischen Parallelen. Dazu noch Mr 12, 41—44 Lc 21, 1—4. Es fehlte hier jedenfalls Jo 2, 13a (s. zu § 55b), wahrscheinlich aber nicht Jo 2, 13b: denn das Ende der § 55b begonnenen Reise mußte bezeichnet sein. Ar 56 beginnt, einige Ausdrücke aus Mt 21, 12. Mr 11, 15 beimischend, mit Jo

2, 14. Bei F 104, 12—31 erhält die Perikope dadurch eine ganz andere Fassung, daß er, den Synoptikern folgend, der Tempelreinigung den feierlichen Einzug voraufgeschickt hat. Trotzdem verbürgt F 105, 1—10 mit Ar 56, daß hier das Scherflein der Wittwe stand. — Ar gibt Jo 2, 21 in der erweiterten Form: *Ille autem dicebat eis de templo corporis sui, quod cum solverent illud, in tribus diebus excitaret.* Daß dies wörtlich aus T übersetzt ist, zeigt die Vergleichung von Aphraats Paraphrase trotz ihrer Freiheit (s. Forsch. I, 181 n. 4 und im Text dazu, auch Sellin S. 240).

§ 60 Lc 18, 9—14. — Mt 21, 17. Mr 11, 19. Lc 9, 11. Was hinter Lc 18, 9—14 folgte, erfahren wir erst durch Ar + F. Schon die überraschende Folge von § 60 auf § 59 in Ar + F wie nach E (Forsch. I, 181 n. 1); aber auch die auffällige Verwendung von Lc 9, 11 bei Ar 57 + F 105, 25 (bei Ranke irrtümlich Lc 19, 11) ist ein starker Beweis für die Genauigkeit der Überlieferung.

§ 61. 62 Mr 11, 12—15a. Jo 3, 1—21. Mr 11, 19—24 (mit Beimischungen aus Mt 21, 18—22. Lc 17, 5f.). Daraus, daß E 182 bis 187 alles den Feigenbaum Betreffende zusammenfaßt und dann erst p. 187—189 das Gespräch mit Nikodemus behandelt, folgt nichts gegen die hier nach Ar 57f. gegebene Anordnung. Allerdings ergibt sich so die sonderbare Folge: *Morgens früh* kommt Jesus von Bethanien nach Jerusalem, hat dort ein *nächtliches* Zwiegespräch mit Nikodemus und kehrt *Abends* nach Bethanien zurück. Ob T das *νυκτός* Jo 3, 2; 19, 39 getilgt hatte? F schließt p. 105, 27 unmittelbar an § 60 Jo 3, 1—21 (ebenso abgegrenzt wie Ar cf. Forsch. I, 184 n. 9), daran Jo 7, 53—8, 11, was nach Ar und den Syrern in T überhaupt nicht vorhanden war (cf. das indirekte Zeugnis des F selbst Forsch. I, 190 n. 1), und zuletzt alles den Feigenbaum Betreffende. Fraglich bleibt, ob auch noch Mr 11, 25 (F 107, 31) oder Mr 11, 25. 26 (Ar), und ob Lc 17, 7—10 (Ar), was in F überhaupt fehlt und für T sonst nicht bezeugt ist, hier stand.

§ 63 Lc 18, 1—8. — § 64 Mt 21, 23—32. Mr 11, 27—33. Lc 20, 1—8. — § 65 Mt 21, 33—46. Mr 12, 1—12. Lc 20, 9—19. — § 66 Mt 22, 15—33. Mr 12, 23—27. Lc 20, 20—40. Auch F lenkt 107, 34 wieder in die ursprüngliche Folge ein und bewahrt sie in § 63—65. Hinter § 65 schiebt F 109, 30—110, 30, dem Gang des Mt folgend, Mt 22, 1—15 mit Beimischung aus Lc 14, 16—24 ein, eine Combination, welche T früher § 55a gegeben hatte.

§ 67 Lc 20, 39. Mt 20, 34—40 mit Beimischungen aus Lc 10, 25—28. Mr 12, 28—34a. Darauf Lc 10, 29—37. Mr 10, 34b. Die Voranstellung von Lc 20, 39 nach Ar 60 + F 111, 35, der Schluß mit Mr 10, 34b nur nach Ar.

§ 68 Lc 19, 47. 48. Jo 7, 32(31)—52. Ar + F schieben Lc 19, 47. 48 vor. Wenn Ar hierauf Jo 7, 31, F Jo 7, 32 folgen läßt, so hat Ersteres die größere Angemessenheit für sich, Letzteres den Umstand, daß v. 31 auch nach Ar schon einmal in § 52 verwerthet war.

[§ 68a Mt 22, 41—46]. Nach Ar + F hieher zu stellen. Meine frühere Meinung, daß dies in T gänzlich gefehlt habe (Forsch. I, 71. 309).

ist hierdurch widerlegt. Es widerspricht auch keineswegs den Tendenzen T's, daß er das Zeugnis Jesu von seiner Gottessohnschaft, wodurch er hoch über einen Davidssohn erhoben wird, nicht unterdrückt, sondern an die Spitze der gegen Pharisäer und Juden gerichteten Reden Jo 8, 12—58 gestellt hat cf. Forsch. I, 263—267.

§ 69—72 Jo 8, 12—11, 57. Ebenso angeschlossen und ununterbrochen fortlaufend Ar 62—68 + F 114, 10—123, 11.

[§ 72a Lc 9, 51—56]. Nach Ar + F hier einzuschalten, obwohl für T sonst nicht bezeugt.

§ 73 Jo 12, 1. 2 (v. 2 om. F). Mr 14, 3a. Jo 12, 9 (dafür F 12, 19). 10. 11. (F add. hier Jo 12, 2). Jo 12, 3a mit Mr 14, 3b und Mt 26, 7 (daher *ἀνακειμένου*) verschmolzen. Jo 12, 3b—6. Mr 14, 4 (nur Ar add. Mt 26, 9. Mr 14, 5b). Mt 26, 10 (nur Ar mit Beimischung aus Mr 14, 6 und nur Ar add. Jo 12, 7b). Mr 14, 7 (theilweise mit Jo 12, 8 identisch). Mt 26, 12. 13 (= Mr 14, 9, nur Ar mischt Mr 14, 8b ein). Dies ausnahmsweise vollständig von mir beschriebene Beispiel zeigt, wie beide Bearbeiter sich bemüht haben, das Mosaik von T genau wiederherzustellen. Über die falsche Zuthat in F 124, 19—125, 4 s. zu § 28.

§ 74 Jo 12, 12—19. Mt 21, 1—11. 14—16. Mr 11, 1—10. Lc 19, 29—44. Die Textmischung, soweit sie aus E zu erkennen ist, und die Folge bestätigt Ar; F hat dies früher untergebracht s. § 58a, so daß bei ihm § 75 an § 73 sich anschließt.

§ 75 Jo 12, 20—36a. Soweit und nicht bis v. 37 ausgedehnt bei Ar + F.

§ 76 Lc 17, 20. 21 (ob 23. 24?); 21, 37. 38. Da Ar + F hier genau übereinstimmen, so ist sehr zweifelhaft, ob wirklich nach E 211 Lc. 17, 23f. und ein dort commentirtes Apokryphon hieher zu stellen ist. Das Apokryphon könnte Anlaß zur Änderung gegeben haben. Andrerseits ist zu bedenken, daß E nach weitläufigen Digressionen zu den fraglichen Sätzen kommt, und daß die Citate aus Lc 17, 23f. sehr abrupt sind. Über Lc 17, 22 s. zu § 79.

§ 77 Mt 23. Lc. 11, 39—52. Mr 12, 38ff. Die Composition im einzelnen läßt sich ziemlich genau und ohne Widerspruch mit den syrischen Zeugen nach Ar + F herstellen. Ob die Combination von Mt 23, 34 und Lc 11, 49 in Ar 72 (*Ideo ecce ego, sapientia dei, mitto* etc., ohne Bestätigung durch F 128, 8) aus T stammt? Zu beachten ist jedenfalls die Übereinstimmung von T (Forsch. I, 198 n. 4; S. 227 n. 27) mit Ar in Bezug auf *abscondistis* in Lc 11, 52.

§ 78 Jo 12, 42—50. (Lc. 11, 53—12, 3). Jo 12, 36b—38. (39. 40). 41. Die eingeklammerten Stücke bezeugt nur Ar, das Übrige Ar + F, die Angaben von E wesentlich ergänzend.

§ 79 Mt 24. Mr 13 (14, 1. 2). Lc 21, 5—36; Lc 17, 22b. 25. 28—37. Lc 12, 11. 41—46. Von F stark abweichend, gibt Ar 73 hinter einer ziemlich freien Compilation aus Mt 24, 1f. Mr 13, 1f. Lc. 21, 5f.

weiterhin Mr 14, 1. 2. was zwar durch die syrischen Zeugen für keine andere Perikope in Anspruch genommen, aber doch hier sehr unwahrscheinlich ist, da die Parallele aus Mt 26, 1—5 von Ar 78 + F 136, 11 an viel passenderer Stelle § 81 untergebracht ist. — Durch Aufnahme von Mr 13, 3 bestätigt Ar meine Behauptung Forsch. I, 199 n. 2. In der Textmischung am Schluß (n. 18) stimmen E Ar F überein.

§ 80 Mt 25, 1—30. Lc 12, 35—38. Mt. 25, 31—46. So ist nach Ar meine frühere Anordnung zu corrigiren s. zu § 58a.

§ 81 Mt 26, 1—5. Lc 22, 2c—4a. Mt 26. 15a. Mr 14, 11a. Mt 26, 15b. Lc 22, 6. (Mr 14. 12). **Jo 13, 1—20.** (Lc 22, 27—30a). Die Stellen vor und hinter Jo 13, 1—20 hat E nicht berührt (Forsch. I, 203 n. 1). F stimmt in vielen Kleinigkeiten mit der künstlichen Combination von Ar überein, unterscheidet sich aber vor allem durch Übergehung der eingeklammerten Stücke. Je auffälliger es ist, daß zwischen die erste Anfrage der Jünger (Mr. 14, 12) und die Anordnung Jesu in Bezug auf den Ort des Passamahles (§ 82) die Fußwaschung geschoben ist, um so unwahrscheinlicher ist es, daß erst Ar oder ein syrischer Bearbeiter des T, welchem Ar gefolgt wäre, dies gegen die Ordnung des Originals eingeführt haben sollte. Ar beweist seine Treue auch dadurch, daß er von Lc 22, 30 nur die erste Hälfte aufgenommen hat. Lc. 22, 30b oder die Parallele aus Mt war in § 53 verwerthet.

[§ 81a Lc 22, 7—16 mit Beimischung aus Mr 14. 13—16; Mt 26, 18]. Gehört nach Ar 79 + F 137, 21 hieher. Die Textmischung ist bei F abweichend, aber in der Sache besteht völlige Übereinstimmung. Wir sehen, daß T die Fußwaschung und den sonstigen Inhalt von § 81 nach der Zeitangabe in Jo 13, 1 vor den Tag des Passamahls gestellt und als außerhalb Jerusalems, etwa in Bethanien, geschehen dargestellt hatte. Gegen diese Unterscheidung eines früheren Mahles incl. Fußwaschung und eines späteren Mahles incl. Abendmahlsstiftung kann man schwerlich Aphraat p. 227, 12 (Bert S. 192) und eine in der armenischen Übersetzung ziemlich unklare Stelle von E p. 221 geltend machen. Aphraat will nicht sagen, daß die Abendmahlsstiftung sich unmittelbar an die Fußwaschung angeschlossen habe, sondern nur, daß die Reinigung mit Wasser dem sacramentalen Mahl vorangegangen sei, während bei der Erlösung Israels umgekehrt zuerst das Passamahl und dann die Taufe im rothen Meer stattfand. Auch der Dichter Cyrillonas um 400 (Bickell, Ausgew. Gedichte syrischer Kirchenväter, Kempten 1872 S. 32—46) läßt die Fußwaschung, welche er in einem besonderen Gedichte feiert, dem ganzen Passamahl, sogar der Einladung zu demselben vorangehn (S. 41). — Über Lc 22, 15, einen von Ep. 230 bezeugten Spruch, welcher nach Ar 79 + F 137, 21 hieher gehört, sagte ich Forsch. I, 203 n. 1 Irriges.

§ 82 Jo 13. 21—32 mit Beimischungen aus den Synoptikern. Auch hier stimmen Ar + F nicht nur in Bezug auf die Folge und den geschichtlichen Gehalt, sondern auch in manchen Einzelheiten der Composition überein z. B. in der Aufeinanderfolge von Jo 13, 22; Lc 22, 23; Jo 13, 23. Beide stimmen mit Aphraat p. 221. 223 (Forsch. I, 204 n. 4),

aber auch mit Cyrillonas (l. l. 42f.) darin überein, daß Judas unmittelbar vor der Abendmahlsstiftung (§ 83) den Saal verlassen hat. Wenn also E, der der Zeit nach zwischen Aphraat und Ar + F stehende Zeuge, eine andere Vorstellung von dem Hergang gehegt haben sollte, so wäre das nicht aus einem Text des Diatessaron, sondern daraus zu erklären, daß E aus den ihm bekannten 4 Evangelien eine von seinem T abweichende Vorstellung sich gebildet hätte. Im Commentar zum Diatessaron p. 221 führt E für die Eintauchung des von Judas dargereichten Bissens unter anderem auch die Erklärung an: *Aut ideo intinxit panem, ne cum pane etiam testamentum daret. Lavavit prius panem, et tunc illum ei dedit.* Darnach könnte es scheinen, als ob in dem bezeichneten Moment das Brod bereits consecrirt, also die Stiftung und Feier der Eucharistie bereits im Gang gewesen sei. Jesus hätte das consecrirte Brod für den Judas eigens wieder entweiht. Dagegen sprechen aber schon die folgenden Worte *Ablutum est ab hoc pane prius testamentum, quia per novum testamentum* (? pro novo testamento?) *praeparatus erat* (sc. panis). Vollends der später folgende Satz: *Dominus Judam per aquam a discipulis separavit, quum panem aqua intinctum ei daret, quia non erat dignus illius panis* (illo pane), *qui una cum vino duodecim* (richtiger wäre *undecim*) *apostolis dabatur.* E unterscheidet also bestimmt dasjenige Brod, welches Jesus nach dem Fortgang des Judas den Aposteln zugleich mit dem Wein reichte und, wie er gleich darauf p. 222 ausführt eigens zu diesem Zweck segnete, von dem in Wasser getauchten Brod, welches er dem Judas reichte. Dasjenige Testament, dessen das Brod durch Eintauchung in Wasser entledigt wurde, war das *prius testamentum,* das alttestamentliche Passasacrament. Sofern aber die Darreichung dieses Bissens den Fortgang des Judas veranlaßte, wurde ihm dadurch zugleich das Sacrament des neuen Bundes entzogen, welches Jesus darnach erst stiftete und spendete. Ähnlich ist die Anschauung des Cyrillonas, welcher ganz unzweideutig, der Anordnung des T folgend, die Entfernung des Judas der Abendmahlsstiftung vorangehen läßt und trotzdem von einem durch Christi Wort bewirkten Segen spricht, dessen das dem Judas gereichte Brod durch Eintauchung beraubt worden sei. Damit aber war eine Unklarheit geschaffen, welche zuletzt zu einer anderen Harmonisirung führen mußte. So bildet in einer jüngeren Harmonie der Leidensgeschichte nach dem Bericht von P. Martin in Pitra, Anal. IV, 484 Anm. die Darreichung des Bissens an Judas den Schluß der Darreichung der Eucharistie an die Apostel. E selbst hat diese Änderung bereits angebahnt. In seinen metrischen Reden auf „die hl. Woche“ (Ephraemi hymni et sermones ed. Lamy I, 342ff.), worin er sich überhaupt von T emancipirt und z. B. die Fußwaschung gegen T § 81. 81a auf das Passamahl gelegt hat, läßt er den Judas bei der Feier der Eucharistie noch anwesend sein, und es ist das bereits hiezu geweihte Brod, welches Jesus, als die Reihe der Austheilung an Judas kommt, für diesen durch Eintauchung in Wasser wieder entweiht. Vor der Kelchdarreichung verläßt Judas den Saal p. 421f. Die Entweihung des bereits geweihten Abendmahlsbrodes für Judas behauptet E auch in den Hymni azymorum XIV, 13—17 und XVIII, 16f. p. 603. 623. Im Widerspruch damit behauptet er dort hymn. XIV, 22f. p. 603f. doch auch wieder,

daß Jesus erst nach Entfernung des Judas sich erhoben und den Aposteln das Brod gereicht habe. In der Anmerkung von Lamy p. 423 vermißt man die Unterscheidung der schwankenden und widerspruchsvollen Aussagen Ephraims.

§ 83 Mt 26, 26—29. Mr 14, 22—25. Lc 22, 18—20. Die Mischung der Texte im einzelnen läßt sich auch jetzt noch nicht feststellen.

§ 84 Lc 22, 31. 32. Jo 13, 33—36. Mt 26, 31—33. Lc 22, 33 (ohne das *ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ κύριε*). Jo 13, 37b. 38a. Mr 14, 30 (verschmolzen mit Lc 22, 34). Mr 14, 31. Mit Ar 80 stimmt F 139, 3—27 genau bis auf die beiden letzten Sätze, wofür F einfach Mt 26, 34. 35 einsetzt. Die Bestätigung für die bisher nur muthmaßliche Stellung von Jo 13, 34 (Forsch. I, 205 § 84 n. 3) ist willkommen.

§ 85—89 Jo 14, 1—31a. Lc 22, 35—38. Jo 14, 31b. Lc 22, 39 (mit Beimischung aus Mr 14, 26 oder Mt 26, 30). Jo 15, 1—17, 26. Genau die gleiche Folge und Abgrenzung im einzelnen (Forsch. I, 206f. § 85 n. 15; § 86 n. 2) bestätigen Ar 80—84 + F 139, 28—146, 4. Die sehr freie Übersetzung von Jo 16, 13 bei Ar 83 *ille suggeret* (*narrabit*) *vobis omnem veritatem* möchte Sellin S. 240 mit den Forsch. I, 207 § 88 mitgetheilten Worten von E (*et omnis veritas vobis non innotescet*) und mit der weiteren Frage E's p. 225 *cur paraclitus prior non explicavit omnem veritatem* in Verbindung bringen.

§ 90 Jo 18, 1—14. Mt 26, 36—57. Mr 14, 32—53. Lc 22, 40—54. Die Vergleichung von Ar 85f. mit F 146, 5—148, 21 ergibt einige Ergänzungen. Beide haben z. B. 14, 51f. aufgenommen, Ar jedoch vor Jo 18, 13f., F hinter diesen Versen.

§ 91—97. Für die Passionsgeschichte ist der Commentar von E so dürftig und Aphraats Citate so spärlich, daß die Übereinstimmungen von Ar und F nur wenig an den syrischen Zeugen geprüft werden können. Ich bemerke nur Folgendes: 1) Das Verhör vor Hannas findet sich Ar 87 + F 148, 34 an der durch Jo 18 (§ 91) gebotenen Stelle. 2) Die Darstellung der Verhandlungen vor Kaiphas Mt 26, 59—68; Mr 14, 55—66 hat T nach Ar 87 + F 149, 38, dem Lc folgend, hinter Lc 22, 66 resp. Mt 27, 1 gestellt. 3) Die Überführung zu Herodes Lc 23, 4—12 (Forsch. I, 212 § 93 n. 8) stand nach Ar 88f. + F 151, 33 hinter Jo 18, 31—38. 4) Den Selbstmord des Judas Mt 27, 3—10 hat T nach Ar 90 wirklich, wie man nach E (Forsch. I, 212 § 94) annehmen mußte, hinter den Urtheilsspruch des Pilatus Jo 19, 16 gestellt, während F 150, 27 ihn vor die Verhandlungen mit Pilatus gestellt hat.

§ 98 Mt 28, 1—15. Mr 16, 1—13. Lc 24, 1—49a. Jo 20, 1—31. Schon in diesem Abschnitt hat T nach dem wesentlich übereinstimmenden Zeugnis von Ar 95f. und F 159, 11. 160, 8. 9. 12; 161, 18 Stücke des unechten Marcusschlusses verwerthet, nämlich Mr 16, 9 (nach Ar gleichsam als Unterschrift unter Jo 20, 1—17, von F etwas höher hinaufgerückt); Mr 16, 10b an Lc 24, 9 angehängt; Mr 16, 11 hinter Lc 24, 10 und Mr 16, 12a. 13a als Über- und Unterschrift der dazwischen stehenden Erzählung Lc 24, 13—35. T hat, was man bisher nicht wissen konnte, nach Ar 97 +

F 62, 1—6. 25—30 Lc 24 bis zu v. 49a und Jo 20 (vielleicht mit Ausnahme von v. 21b s. zu § 100) vollständig aufgenommen.

§ 99 Jo 21, 1—24. So Ar 96 ohne v. 25, welcher bei ihm den sehr passenden Schluß des ganzen T bildet, während F 164, 11 den Satz viel weniger passend gleich hier mitabgeschrieben und vorweggenommen hat.

§ 100 Mt 28, 16. 17. Mr 16, 14. Mt 28, 18 (Jo 20, 21b). Mr 16, 15. Mt 28, 19. 20. Mr 16, 16—18. Lc 24, 49b (Mr 16, 19a). Lc 24, 50. 51. Mr 16, 19b. Lc 24, 52. 53. Mr 16, 20 (Jo 21, 25). So nach Ar. Die eingeklammerten Stücke enthält F 164, 14—165, 8 nicht; aber dessen Composition erscheint als Vergröberung. Über Jo 21, 25 s. zu § 99. Die Einflechtung von Jo 20, 21b könnte verdächtig erscheinen, da Ar 97 zu § 98 diesen Satz schon untergebracht hatte. Aber wie passend war er gerade hier! Wahrscheinlich sollte dort nur Jo 20, 21a stehen und der Ar schrieb dort, was ihm nicht selten passirt, den Satz bis zu Ende mechanisch ab. Wir haben in Ar die Composition der letzten Perikope, wie es scheint, vollständig. Ein Widerspruch zwischen ihm und den syrischen Zeugen besteht nicht. Wenn diese hier etwas von Ölsalbung gelesen haben (Forsch. I, 219 n. 4), so werden sie in ihrem T einen aus Mr 6, 13 erweiterten Text von Mr 16, 17. 18 vorgefunden haben.

Auch das Bild der evangelischen Geschichte, welches Tatian seinen Landsleuten dargeboten hat, ist nunmehr in einzelnen Theilen deutlicher, wenn auch keineswegs einleuchtender geworden; der Grundriß ist doch der gleiche geblieben[1]. T läßt Jesus 3 Passafeste in Jerusalem mitfeiern. Dasjenige Passa, dessen Nähe nach Jo 6, 4 mit der Zeit der Speisung der 5000 zusammentraf (§ 34), fand T in dem namenlosen Fest Jo 5, 1 wieder (§ 40). Was dazwischen liegt, sind einige wenige galiläische Ereignisse (§ 35—37), ferner eine Reise durch Samaria (Jo 4, 3—4 § 38), welche durch ihre Stellung zu einer Reise von Galiläa nach Judäa gemacht ist, und die Heilung des Aussätzigen (§ 39), welche eben dadurch auf judäischen Boden versetzt ist (Forsch. I, 251 f.). Ein zweites Passa treffen wir in § 55b als nahebevorstehend und in § 59 als von Jesus besucht erwähnt[2]. Zwischen den auf diese beiden Paragraphen vertheilten Sätzen Jo 2, 13a

1) Cf. Forsch. I, 249—262. Die Behauptung Hemphill's p. XXXf. n. 2 extr., daß Tatian die Lehrwirksamkeit Jesu auf ein Jahr beschränke, ist mir unverständlich.

2) In § 59 ist nach den bisherigen Zeugnissen kein Wort enthalten, welches ausdrücklich den hier geschilderten Aufenthalt in Jerusalem in die Passafestzeit legt. Jo 2, 23a scheint überhaupt gefehlt zu haben, nur Jo 2, 23b—25 ist in § 28 untergebracht, wo v. 23a unmöglich war und daher wegfiel. Zweifelhaft ist die Meinung dennoch nicht. Denn wozu wäre an die Spitze der Beschreibung einer Reise, welche Jesus von Galiläa nach Jerusalem führte, der Satz gestellt: „Und es war nahe das Passa

und Jo 2, 13b (oben S. 548f.) verläuft am Faden von Lc 17, 11. Mr 10, 32. Lc 18, 31. Lc 13, 22; 19,1. Mt 19. 29. Lc 19, 11 eine langsame Reise von Galiläa nach Judäa, zuerst auf der Grenze von Samaria und Galiläa, zuletzt über Jericho nach Jerusalem. Aber dies Passa ist noch nicht das letzte. Jesus verläßt spätestens nach der Tempelweihe[1] Jerusalem wieder und begibt sich nach Peräa (§ 71), ehe er zur Auferweckung des Lazarus nach Bethanien kommt, und zieht sich darauf noch einmal aus der Nähe von Jerusalem zurück (§ 72), ehe er 6 Tage vor dem Passa, an dem er starb, wieder nach Bethanien kam (§ 73), um am andern Tag seinen feierlichen Einzug zu halten (§ 74), woran sich dann ununterbrochen die letzten Kämpfe und Leiden bis zur Himmelfahrt anschließen (§ 75—100). Während das Jahr zwischen dem ersten und zweiten Passa durch ein Laubhüttenfest passend getheilt (§ 52) und mit ausreichendem Stoff ausgestattet ist, fehlt es der Darstellung des zweiten Jahres an der Mannigfaltigkeit, welche sie glaubwürdig machen könnte. Sie enthält nur Ereignisse, deren Schauplatz Jerusalem und dessen nähere Umgebung ist, und die dürre Notiz von einem zweimaligen[2] Aufenthalt Jesu in anderer Gegend, wovon nichts Einzelnes zu berichten war. Vor das erste Passa dagegen hat T — und dies erkennen wir erst jetzt — ein beträchtliches Stück des öffentlichen Wirkens Jesu geschoben, einen ersten Beginn der Predigt und Wunderthätigkeit in Galiläa, ein Predigen und Taufen in Judäa und sodann die große galiläische Wirksamkeit, welche zwischen der Verhaftung und der Hinrichtung des Täufers verläuft (§ 12—33), um in der Speisung der 5000 kurz vor dem ersten von Jesus in Jerusalem verbrachten Passa ihren Höhepunkt

der Juden" (Jo 2, 13a § 55b) und die Ankunft am Ziel durch die andere Hälfte desselben Verses bezeichnet (§ 59), wenn damit nicht gesagt sein sollte, daß der Zweck der Reise der Besuch des Passas gewesen sei?

1) Die sämtlichen Ereignisse in § 59—71 spielen in Jerusalem, ohne Unterbrechung durch eine Reise anderswohin; es erscheinen demnach auch die hier untergebrachten johanneischen Stoffe, Alles in Jo 3, 1—21; 7, 32 bis 10, 22, als Ereignisse am Passafest oder, wenn Jo 7, 37 das Ende dieses Festes bezeichnet, in der nächsten Folgezeit nach demselben. Die historische Schwierigkeit, welche die Erwähnung des Tempelweihfestes Jo 10, 22 dem Leser bereitet, welcher durch Jo 7, 2 an Laubhütten versetzt ist, hat T gesteigert, indem er für Laubhütten Passa substituirte. Aber hat T gewußt, in welche Jahreszeit die Tempelweihe fiel? Das Wort *χειμών* konnte er — und zwar richtig — von stürmischem Wetter verstehen.

2) Wenn T zwischen Jo 10, 22 und 10, 23 § 71 einen auswärtigen Aufenthalt Jesu annahm, so hat er in diese Fuge jedenfalls nichts eingeschoben.

zu erreichen (§ 34. 35). Wie viel Zeit dies alles in Anspruch nahm, ist nicht durch Erwähnung jüdischer Feste angedeutet. T nimmt eine 2—3jährige Wirksamkeit Jesu an cf. Forsch. I, 68. 261. Gewiß zeigt sich hierin die Absicht, den historischen Angaben des 4. Ev. gerecht zu werden; den Text keines anderen Ev. hat er so vollständig aufgenommen; er beginnt mit Jo 1, 1 und schließt aller Wahrscheinlichkeit nach mit Jo 21, 25. Aber mit dem geschichtlichen Gehalt keines anderen Ev. ist er doch zugleich so gewaltsam umgegangen, wie mit dem des johanneischen.

VII. Über den Text der paulinischen Briefe bei Aphraat im Vergleich mit der Peschittha.[1])

Die jüngere und vollständigere der Aphraat-Hss. (bei Wright = A saec. VI) hat die biblischen Citate vielfach der Peschittha assimilirt. Zuverlässiger ist hierin eine andere, welche nur die ersten 10 Abhandlungen enthält (bei Wright = B, datirt vom J. 474 p. Chr.), und eine dritte, welche die 13 übrigen enthält (bei Wright gleichfalls = B, datirt vom J. 512 p. Chr.). Ich bezeichne in der folgenden Übersicht den Text Aphraats durch A, die Peschittha durch P, die Philoxeniana = Heracleensis durch Ph.

1. Beispiele freier Übersetzung oder Textgestaltung ohne nachweisbare Grundlage in einem besonderen griechischen Text.

a. Fälle, in welchen A mit P ganz oder beinah ganz übereinstimmt[2].

1 Kor. 6, 5 *ἀνὰ μέσον ἀδελφοῦ αὐτοῦ* A 292 = P *zwischen dem Bruder und seinem Bruder.* — 1 Kor. 12, 31 A 38 *Wenn ihr eifrig trachtet nach den sehr grofsen Gaben, so will ich euch weiterhin zeigen* (soweit = P, welche fortfährt *einen vorzüglicheren*

1) Cf. Bd. I, 379—387. 423—429. Die deutsche Übersetzung des Aphraates von Bert in den Texten und Untersuch. III, 3. 4, 1888, habe ich nachträglich mit meinen schon vor dem Erscheinen derselben aufgezeichneten Materialien verglichen, diese aber nicht darnach geändert.

2) Bei einigen größeren Citaten wie 1 Kor. 15, 36—38 und 2 Kor.

Weg, dagegen A vielleicht nur in freier Interpretation:) *welche Gabe die vorzüglichere ist.* — 1 Kor. 13, 13 A 18 = P (diese durch *γάρ* anknüpfend) *Dies sind die drei, welche bleiben: der Glaube und die Hoffnung und die Liebe.* — 1 Kor. 15, 36—38 A 155 *Narr, der Same, welchen du säest, wenn er nicht stirbt, wird nicht lebendig* (soweit = P). *Und das, was du säest, ist nicht wie das* (daraus) *Erzeugte in seinem Halm* (dagegen P in sklavischer Nachbildung des Originals *ist nicht der Leib, welcher sein wird, säest du*), *sondern ein nacktes Korn von Weizen oder von Gerste oder den übrigen Samenarten* (= P). *Und einer jeden von den Samenarten wird ein Leib für sie selbst gegeben. Gott aber bekleidet deinen Samen mit seinem Leibe, wie er will* (dagegen P *Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er will, und einer jeden von den Samenarten einen Leib ihrer Natur*). 1 Kor. 15, 44b A 131 und 156 = P (diese verknüpft durch *γάρ*) *Es ist ein Leib von Seele, und es ist ein Leib von Geist.* — 2 Kor. 11, 14f. A 130f. = P *Wenn Satan sich in einen Engel des Lichts verstellt, so ist es keine große Sache, wenn auch seine Diener sich in Diener der Gerechtigkeit verstellen.*

b. Fälle, in welchen A von P in der Übersetzung wahrscheinlich desselben griechischen Textes abweicht.

Rom. 7, 5 A 158 *Als wir des Fleisches* (P *im Fleisch*) *waren, waren die Krankheiten der Sünden* (P + *die durch das Gesetz*) *in unseren Gliedern geschäftig, daß wir Früchte wurden* (P *Früchte trugen*) *für den Tod.* Ähnlich freie Wiedergabe von *κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα* Rom. 8, 5 hat A 157. — Rom. 15, 1 A 141 *Verpflichtet sind wir, die wir fest* (P *stark*) *sind, die Schwachheiten der Schwachen* (כריהא, P דמחילא, *der Kraftlosen*, also buchstäblich = *τῶν ἀδυνάτων*) *zu tragen.* — 1 Kor. 1, 28 *τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα* A 274 *die des Geschlechts Ermangelnden und die Geringen und die Verachteten:* P *die, deren Geschlecht gering in der Welt ist und die Verachteten.* — 1 Kor. 2, 15 *ὁ πνευματικός* A 157 *der Mensch* (Menschenkind) *von Geist*, P *der Geistliche.* — 1 Kor. 3, 10—13

5, 10 ist strenge Scheidung zwischen dieser und der folgenden Klasse nicht durchführbar. Man könnte die genannten beiden Stellen auch umgekehrt vertheilen, je nach der Beurtheilung des Falls gilt das auch von 1 Tim. 1, 8.

A 16 und 17 einmal citirt und v. 12 noch dreimal reproducirt. Mag Vieles auf Willkür des citirenden A beruhen, so scheinen doch folgende Abweichungen sicher: 1) λίθους τιμίους, A stets *gute Steine*, P *kostbare Steine*, 2) ξύλα, χόρτον, καλάμην, A *Rohr, Heu, Spreu* (nur einmal andere Reihenfolge), P *Hölzer, Heu, Spreu.* — 1 Kor. 7, 26 διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην A 355 *wegen der Noth, die in der Welt ist*, P *wegen der Noth der Zeit*, auch drückt P das folgende überschüssige ὅτι aus, nicht so A. — 1 Kor. 8, 8 A 308 *Nicht stellen uns Speisen vor Gott hin*[1]. P *Essen aber bringt uns Gotte nicht nahe.* — 1 Kor. 15, 40 A 156. 157 zweimal gleichlautend *Ein anderer ist der Leib, der im Himmel ist, ein anderer der auf der Erde.* Die Satzform ist dem hier nicht citirten v. 39 nachgebildet. P schließt sich hierin dem Griechischen genau an und bildet auch ἐπουράνια und ἐπίγεια genau nach. Daß A hier die genauen syr. Äquivalente dieser griech. Wörter vermeidet, ist um so bemerkenswerther, als er in seiner eigenen Erörterung p. 156 das Wort „himmlisch“ wiederholt gebraucht. Der alten Übersetzung, die er citirt, waren diese Begriffe noch fremd. — 1 Kor. 15, 41 ἐν δόξῃ A 434 *in seinem Licht*. P wörtlich *in Herrlichkeit.* — 1 Kor. 15, 44a A 125 cf. 163 *Es wird begraben* (verborgen) *seelischer Weise und steht auf geistlicher Weise*, P *es wird gesäet ein seelischer Leib, es steht auf ein geistlicher Leib.* — 1 Kor. 15, 49 τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ κτλ. A 131 *das Bild* (oder die Gestalt) *des Adam, der von der Erde ist*, P *die Ähnlichkeit desjenigen, der vom Staube ist.* — 1 Kor. 15, 53. 54 gibt A 132. 156 im ganzen dreimal die Begriffe ἀφθαρσία und ἀθανασία entsprechend den Subjekten φθαρτόν und θνητόν so wieder: *was nicht stirbt* und *was nicht verdirbt.* P gibt die abstracten Substantiva mit vorgesetzter Negation. — 2 Kor. 5, 10 A 156. 447 bis auf Kleinigkeiten gleichlautend. *Uns allen* [sc. steht es bevor] *vor dem Richterstuhl Christi zu stehen, damit wir davontragen ein Jeder an seinem Leibe, was ehedem von ihm gethan worden ist, es sei Gutes oder Böses.* P hat ebenso frei φανερωθῆναι wiedergegeben cf. Rom. 14, 10, hat gleichfalls τὰ vor διὰ τοῦ σώματος ignorirt und ἔπραξεν passivisch gewandt, aber abgesehen von manchen kleineren Änderungen das willkürliche מן קדם (πάλαι?) nicht aufgenommen. — Gal. 3, 11 ἐν νόμῳ A 319 *vom Gesetz*, P *im Gesetz.* — 1 Thess.

1) Bert in seiner Übersetzung S. 260 „Die Speisen richten uns nicht auf Gott“. A und P setzen παρίστησιν voraus, fassen es aber sehr verschieden auf.

5, 21 *δοκιμάζετε* A 442 (zufällig im Singular) בצי, P בקו, was genauer entspricht. — 1 Tim. 1, 8 A 241 *wenn ein Mensch mit Verstand es liest*, P *wenn ein Mensch gemäfs dem Gesetz darin wandelt.* Hat der Verfasser der Übersetzung, welche A gebraucht, an dem Gedanken Anstoß genommen, daß der Christ in gesetzlicher Weise vom Gesetz Gebrauch machen soll? und änderte er *νομίμως* deshalb in *φρονίμως* oder las gar *συνετῶς ἀναγινώσκῃ*? — 2 Tim. 3, 16 *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* A 442 (mit 1 Tim. 4, 13 verwoben) *jede Schrift, welche im Geiste* (oder *durch den Geist*) *Gottes ist.* P *jede Schrift, welche im Geist geschrieben worden ist.* — Hebr. 4, 8f. A 242, v. 9 auch p. 37. 444 wesentlich gleichlautend, also sicher von A so vorgefunden: *Wenn Josua, der Sohn Nuns, sie zur Ruhe gebracht hätte, so würde nicht wiederum vom Tag des Sabbaths geredet worden sein. Aber* (אלא. Las man *ἀλλά* statt *ἄρα*?) *es besteht fernerhin* (p. 242 מכיל, p. 37. 444 ערכיל) *der Sabbath Gottes,* P *denn, wenn Josua, der Sohn Nuns, sie zur Ruhe gebracht hätte, so hätte er nicht nach diesem von einem anderen Tag geredet. Daher steht es fest, zur Sabbathfeier zu bringen das Volk Gottes.* Den verdeutlichenden Zusatz „Sohn Nuns" hat also P beibehalten, weil er für die Syrer, welche sowohl Jesus als Josua *Jeschu* sprachen, schlecht zu entbehren war. — Hebr. 12, 1 A 418 *Auch der Apostel sagt: Auch über uns ist jene Wolke des Bekenntnisses gesetzt, welche* (welches?) *unsere Ehre ist, worunter viele Bekenner und Getödtete sind.* P *Darum auch wir, welchen diese alle Zeugen sind, die wie Wolken uns umgeben, so laſst uns ablegen alle Lasten, auch die Sünde, die uns jederzeit bereitsteht.* Das יוקרין, wodurch P *ὄγκον* wiedergibt, ist wohl nicht ohne Zusammenhang mit dem איקרן (*unsere Ehre*) bei A. Jedenfalls hat die von diesem benutzte Version *ὄγκον* zum Vorigen gezogen, was auch sonst geschehen ist s. die Catene bei Tischendorf z. St.

2. Übersetzungen bei A, welche einen andern griechischen Text voraussetzen als P.

1 Kor. 1, 29 A 274 *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* mit א A B D etc.: P *ἐνώπιον αὐτοῦ* mit C Ph. Theodoret. — A scheint v. 30 *ἐξ οὗ ὑμεῖς* vorauszusetzen, oder ist das nur Erinnerung an 1 Kor. 8, 6? — 1 Kor. 3. 16 *πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ* A 7. 10. 484 constant: P und alle anderen *πνεῦμα τοῦ θεοῦ.* — 1 Kor. 9, 5 A 113 *γυναῖκας*

περιάγειν mit G Tert. monog. 8; pud. 14 (Öhler I, 773. 822) und anderen Occidentalen; einmal auch Clem. paed. II, 9: P mit den Meisten, auch Clem. strom. III, 53; IV. 99 *ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν*. — 1 Kor. 9, 18 A 457 Z. 1 *τὸ εὐαγγέλιον* mit ℵ A B C D* und den meisten Lateinern. P add. *τοῦ Χριστοῦ* mit G K L Theodoret Ph, auch dem Corrector von D, welcher gewöhnlich die antiochenischen Lesarten eingeführt hat. — 1 Kor. 10, 27 A 309 *εἰς δεῖπνον* hinter *τῶν ἀπίστων* mit D* G Ambrosiaster, Pelagius, einigen Hss. der Vulgata, auch Sahid.: P om. mit den Meisten. — 1 Kor. 15, 51 A 156. 169, wesentlich ebenso A 132 *πάντες κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* mit ℵ C G etc.: *πάντες οὐ κοιμηθ., πάντες δὲ ἀλλ.* P mit B K L Theodoret Ph etc. Die LA von D* und vieler Lateiner *πάντες ἀναστησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλ.* ist insofern bei A vorgebildet, als er einmal p. 132 in freier Anführung sagt: *aber in der Auferstehung werden wir nicht alle verwandelt werden.* — 2 Kor. 2, 14f. A 387 *an jedem Ort sind wir ein Duft, ein Wohlgeruch für Gott.* Diese Verbindung von *ἐν παντὶ τόπῳ* mit v. 15, welche Tilgung des *ὅτι* voraussetzt, scheint auf Origenes zurückzugehen Selecta in Gen. (Delarue II, 40); in Jo. tom. 20 (IV, 367) *Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν παντὶ τόπῳ.* So noch dreimal in der lat. Übersetzung des Commentars zu Cantic. (Delarue III, 13. 17. 41. an letzterer Stelle kann das voraufgehende *quia* nur ein recitatives *ὅτι* sein). — 2 Kor. 5, 3 A 132 (nach der besseren Hs.) *ἐκδυσάμενοι* mit Marcion oben S. 514, D* G Tert. resurr. 41, codd. lat. bei Ambrosiaster: *ἐνδυσάμενοι* ℵ B C K L Ph, die Antiochener, s. in Bezug auf Chrysostomus Tischend. z. St. — 2 Kor. 9, 6 A 392 *ὁ σπείρων ἐν εὐλογίᾳ, ἐξ εὐλογίας θερίσει* ganz mit D*, das erste *ἐν εὐλογίᾳ* auch G Copt. viele Lateiner und P, letztere aber am Schluß *ἐν εὐλογίᾳ καὶ θερίσει.* — Eph. 2, 6 A 120. 486 ohne *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* mit G, Hilarius, Victorinus: P hat dies mit den übrigen, obwohl es sich mit ihrer Übersetzung *er hat uns auferweckt mit ihm und gesetzt mit ihm in den Himmel* schlecht verträgt. Die alte Übersetzung, welche A vor sich hatte, ist in P nicht geschickt nach dem gewöhnlichen griechischen Text verbessert worden.

3. Problematisches.

1. Neben ein Citat aus dem Diatessaron (cf. Forsch. I. 88. 118 n. 2), worin die davidische Abkunft sowohl der Maria als des Joseph unzweideutig ausgesprochen ist, stellt A 472f. Folgendes: *Und* (v. l.

auch) der Apostel bezeugt, daſs (v. l. *unser Herr*) *Jesus Christus von Maria war, vom Samen des Hauses Davids durch den Geist der Heiligkeit.* Da bei A „der Apostel“ stets Paulus ist, so schien als Unterlage dieses Citats nur Rom. 1, 3f. gelten zu können. Dies anzunehmen lag um so näher, als P Rom. 1, 3 dieselbe Umschreibung des *ἐκ σπέρματος Δαβίδ* anwendet wie A hier. Ferner entspricht das ברוחא דקודשא dem *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* Rom. 1, 4 cf. P ברוח קדוש. Die Vermuthung (Bd. I, 425), daß die älteste syrische Übersetzung des Römerbriefs ähnlich wie das älteste syrische Ev. die davidische Abkunft der Maria und die jungfräuliche Empfängnis in einen kanonischen Text eingetragen habe, würde mir nicht zweifelhaft sein, wenn nicht eine einfachere Erklärung sich darböte. Die Syrer besaßen im 4. Jahrhundert noch einen anderen Brief des Apostels Paulus, worin dem, was A hier als Wort des Paulus anführt, viel genauer Entsprechendes zu lesen ist, als in irgend einem kanonischen Paulusbrief, überdies sogar durch dieselbe Partikel eingeleitet, womit A sein Citat einführt[1]: *daſs der Herr Jesus Christus geboren ist aus Maria der Jungfrau, welche war aus dem Geschlechte Davids zufolge der Verheiſsung des hl. Geistes, vom Vater zu ihr gesandt vom Himmel.* Die Ähnlichkeit ist überraschend. Wenn man die Freiheit des A in seinen Citaten und die bei der Übersetzung aus dem Syrischen ins Armenische möglicherweise mit untergelaufenen Veränderungen in Anschlag bringt, wird man sich kaum der Behauptung widersetzen können, daß Aphraat den apokryphen dritten Korintherbrief des Paulus als echtes Apostelwort citirt hat.

2. In der Abhandlung vom Gebet nennt Aphraat p. 65 den an Stelle des Judas erwählten zwölften Apostel Thulmai. Ist damit, wie Bickell[2] annimmt, Bar-Thulmai (Mt. 10, 3 Pesch.), also der neben Judas und nicht anstatt desselben erwählte Apostel Bartholomäus gemeint? Das wäre für Aphraat nicht sehr rühmlich. Wahrscheinlicher ist doch, daß er in seinem Text von AG. 1, 23 diesen Namen

1) S. unten Beil. VIII, 4; cf. Rinck's Übersetzung c. 1, 3 S. 233.

2) Ausgewählte Schriften der syr. Kirchenväter (Kempten 1874) S. 72. Bert S. 57 protestirt dagegen und sucht das, wie er meint, von Aphraat bereits vorgefundene Thulmai als einen aus den umgebenden Worten in AG. 1, 23. 26 entstandenen Schreibfehler zu erklären. Es ist übrigens zu bemerken, daß der Text Aphraats hier nur auf einer Hs. beruht. Sowohl die syr. Hs. A (s. oben S. 556), als die armenische Übersetzung haben hier größere Lücken.

vorfand. Der Text dieser Stelle ist vielfach in früher Zeit verderbt worden. Im Codex D. in einer Vulgatahs. und der äthiopischen Bibel heißt der neben Matthias aufgestellte und vor ihm genannte Joseph, mit dem Beinamen Justus, außerdem noch *Barnabas* statt *Barsabbas*. Die Vergleichung des Joseph oder Joses mit dem Beinamen Barnabas in AG. 4, 36 reicht zur Erklärung dieser LA. aus. Es lag ferner nahe, an einer Stelle, wo von 2 Personen die Rede war, aber 4 Namen geschrieben standen, diese Namen gleichmäßig zu vertheilen, anstatt wie im gewöhnlichen Text dem einen Mann 3, dem andern nur 1 Namen zu geben. Dies ist geschehen, indem man den Namen Barsabbas (resp. Barnabas) hinter den Beinamen Justus stellte und als einen zweiten Namen des Matthias auffaßte. Der Verfasser der Recognitionen muß etwa folgenden Text in AG. 1, 23 gefunden oder fingirt haben: *Ἰωσὴφ τὸν καλούμενον Ἰοῦστον καὶ Βαρνάβαν* (oder *Βαρσαββᾶν*) *τὸν καὶ Ματθίαν*[1]. Die Umstellung der Namen Justus und Barsabbas scheint auch Papias vorgefunden zu haben; denn Eusebius, welcher unmittelbar hinter dem Bericht über die den Justus Barsabbas betreffende Erzählung des Papias AG. 1, 23 nach dem gewöhnlichen Text citirt, kann doch wohl nur durch den Text des Papias veranlaßt worden sein, in dem Bericht über die Erzählung des Papias zu schreiben *Ἰοῦστον τὸν ἐπικληθέντα Βαρσαββᾶν* (h. e. III, 39, 9. 10). Zu einer positiven Erklärung der Angabe Aphraats reicht dies allerdings noch nicht aus. In seiner Übersetzung der AG. müßte der Name Matthias selbst, welcher ja auch AG. 1, 26, und zwar ohne beirrende Nebenangaben wiederkehrt, verderbt gewesen sein. Dies ist aber auch durch die schon im J. 411 geschriebene Hs. der syrischen Recognitionen bezeugt. Las dieser Übersetzer in AG. 1, 23. 26 *Bar-abba* statt *Matthia*, so Aphraat *Thulmai* oder *Bar-Thulmai*.

3. Jedenfalls ist der syrische Text der AG., welchen Aphraates in Händen hatte, ebenso wie derjenige der Paulinen, nicht die Peschittha, sondern ein stärker wie diese von dem gewöhnlichen griechischen Text abweichender gewesen. Das zeigt sich auch an

1) Clem. recogn. I, 60, *Post quem Barnabas qui et Matthias, qui in locum Judae subrogatus est apostolus, monere populum coepit.* Nach Cotelier haben 4 Hss. (eine derselben erst als Correctur über dem ursprünglichen *Barnabas*) und nach Lightfoot, St. Paul to the Galatians Ed. 4 p. 97 noch eine cambridger Hs. *Barsabas* (oder *Barsabbas*) *qui et M.;* der syrische Text hat zweimal (ed. Lagarde p. 35, 7. 15) *Bar — Abba* ohne nachfolgendes *qui et Matthias.*

andern Stellen[1]. Das NT Aphraats ist überhaupt ein anderes als dasjenige der ältesten Peschitthahss. Es besteht aus dem Diatessaron, der AG. und einer Sammlung paulinischer Briefe, welche zwar schon den Hbr., aber wahrscheinlich auch den Laodicenerbrief umfaßte. In den Theilen, welche dieses NT mit demjenigen der späteren syrischen Kirche gemein hat, zeigt es eine bedeutend freiere, volkstümlichere Übersetzung des griechischen Originals, als die Peschittha. Manche Beispiele volkstümlicher Ungenauigkeit und freier Umschreibung, die sich auch noch in der Peschittha finden, sind aus dem älteren NT herübergenommen. Auf Grund derselben ist die Peschittha ausgearbeitet worden, und sie hat ihre Eigentümlichkeit wesentlich dadurch gewonnen, daß man das ältere syrische NT in Bezug auf den Umfang und den Text derjenigen griechischen Recension des NT's, welche wahrscheinlich um 300 in Antiochien hergestellt worden war, insoweit conformirte, als es nothwendig und thunlich erschien. Über den Charakter der übrigen Theile des älteren NT's außer dem Diatessaron, insbesondere der Paulusbriefe, werden wir, wie schon Bd. I, 386 A. 2 angedeutet wurde, erst dann ein bestimmteres Urtheil uns erlauben dürfen, wenn der von Ephraim commentirte Text der paulinischen Briefe aus seinem armenischen Sarge herausgehoben sein wird. Bis dahin wird die innere Wahrscheinlichkeit auf Seiten der Vermuthung stehen, daß derselbe Tatian, welcher seinen Landsleuten im Diatessaron zuerst das Ev. gegeben hat, ihnen auch die AG. und die paulinischen Briefe durch eine ziemlich freie Übersetzung zugänglich gemacht hat[2], und daß zwischen diesem ältesten NT der Syrer und der

---

1) AG. 14, 22 *διὰ πολλῶν θλίψεων*, P wörtlich übersetzt, A 447 *durch grofse Bedrängnis.* — Nach A 226 lautet die Frage in AG. 19, 3 *Seid ihr getauft?* nach P *Und womit* (oder *wodurch*) *seid ihr getauft?*

2) Der Versuch von Harnack, das NT um 200 S. 106ff., mir gegenüber zu beweisen, daß der älteste ntl. Kanon der Syrer nur aus dem Diatessaron bestanden habe, steht in so offenbarem Widerspruch mit den theilweise von ihm selbst reproducirten Angaben der einzigen Quelle, daß ich auf Bd. I, 373—387 als ausreichende Widerlegung verweisen kann. Wenn Harnack fortfährt, wo es ihm bequem ist, die populären Ungenauigkeiten des Ausdrucks in den alten Quellen zu pressen, ohne sich durch die in denselben Texten vorliegenden Corrective belehren zu lassen, so wird man ihm einmal aus den Schriften Augustins oder Gregors des Großen nach seiner geistvollen Methode beweisen müssen, daß das AT dieser Väter nur aus dem Pentateuch, oder nur aus prophetischen Büchern und ihr NT nur aus einem Ev. bestanden habe. Der „Lapsus", den ich damit begangen haben soll (Harnack S. 108), daß ich das Wort *μεταφράσαι* bei Eus. h. e. IV, 29, 6 zu gleicher Zeit „umschreiben" und „übersetzen" heißen

Peschittha Mittelglieder liegen, welche vielleicht niemals zu einem einheitlichen NT zusammengefaßt wurden. Eine von den Traditionen der Schule des Origenes nicht unberührte Übersetzung der 4 Evv. trat in einigen Gegenden an die Stelle des Diatessaron (Bd. I, 406); aber auch da, wo man am Diatessaron festhielt, blieb man nicht unbeeinflußt von Seiten der griechischen Kirche und insbesondere der Schule des Origenes. Der palästinensische Zweig derselben wird das vermittelt haben. Die Syrer erweiterten die Sammlung der Paulinen durch Aufnahme des Hebr. und des apokryphen dritten Korintherbriefs. Ist letzterer (s. Beil. VIII, 4) wahrscheinlich zwischen 225 und 325 in Edessa eingebürgert worden, so wird um die gleiche Zeit auch der Hebr. Aufnahme gefunden haben. Auch in Bezug auf den Text der übrigen Briefe, die man längst besaß, scheint man damals gegen den Rath griechischer Gelehrter und den Einfluß griechischer Hss. nicht unzugänglich gewesen zu sein (oben S. 560). Ferner hat Ephraim in seinem armenisch erhaltenen Commentar die Briefe in der erst nach 250, am wahrscheinlichsten doch in Alexandrien aufgekommenen Reihenfolge behandelt[1]. Ihre Verbreitung in Syrien bezeugt wahrscheinlich für etwas frühere Zeit die Disputatio Archelai (oben S. 355 A. 1). In das halbe Jahrhundert nach dem Tode des Origenes dürften alle diese Veränderungen des ursprünglichen Apostolicums der Syrer fallen. Wer wird leugnen, daß gerade in dieser Zeit eine Beeinflussung der syrischen Bibel von Alexandrien oder Palästina her am allerwenigsten unwahrscheinlich ist.

---

lasse (Bd. I. 423. 425) ist ziemlich genau „so schlimm", als wenn Einer den Satz läse: „Rufinus hat einige Commentare des Origenes paraphrasirt, an vielen Stellen den Gedanken und die Phraseologie des Alexandriners angeblich berichtigend", und dies dahin verstünde, daß dieses Paraphrasiren und Berichtigen bei Gelegenheit einer Übersetzung ins Lateinische geschehen sei. Dem Unkundigen würde dies der Wortlaut freilich nicht sagen; der Kundige würde von selbst so verstehen, obwohl das Wort *παραφράζειν* nicht einmal wie *μεταφράζειν* die Thätigkeit des Übersetzens mitausdrückt. Übrigens habe ich, wie jeder nicht ganz gedankenlose Leser sehen muß, Bd. I, 425 cf. auch Forsch. I, 291 absichtlich so mich ausgedrückt, daß unentschieden bleibt, was ich nicht entscheiden kann, ob Eusebius selbst hier eine Ahnung von dem Doppelsinn des Worts *μεταφράσαι* gehabt hat, welches in der ihm zugekommenen Überlieferung (*φασί*) gebraucht war.

1) In der Venedig 1836 erschienenen armenischen Ausgabe von Ephraim's Schriften vol. III, 7—265 werden behandelt: Rom. I. II Kor. III Kor. apocr. (s. Beil. VIII, 4). Gal. Eph. Philipp. Kol. I. II Thess. Hebr. I. II

VIII. Unechte Paulusbriefe.

1. Untergang der Originale.

Da Paulus seine Briefe griechisch geschrieben hat, so sollte man denken, daß diejenigen, welche das Bedürfnis fühlten, ihm Briefe anzudichten, sich die Mühe gegeben hätten, griechische Texte zu erdichten. Das ist auch ohne Frage in früher Zeit geschehen. Wenn der griechisch schreibende muratorische Fragmentist (oben S. 83) einen unter Pauli Namen erdichteten Brief an die Laodicener und einen ebensolchen an die Alexandriner erwähnt, und dies zu einer Zeit, da es noch keine lateinische Bibel gab, so versteht sich von selbst, daß er dabei griechische Schriftstücke im Auge hatte. Diese Briefe sind uns, wenn überhaupt, dann nur in lateinischer Übersetzung erhalten. Die nur armenisch erhaltene apokryphe Korrespondenz des Paulus mit den Korinthern hat jedenfalls eher in syrischer als in armenischer Sprache existirt, und daß der syrische Text derselben aus einem griechischen Original geflossen sei, ist mindestens eine wahrscheinliche Annahme. Selbst noch Joachim Camerarius hat [1], als er sich den Scherz erlaubte, auf Grund von AG. 20 „ad institutionem puerilem" eine Korrespondenz zwischen Paulus und dem Presbyterium von Ephesus zu erdichten, den Apostel griechisch schreiben lassen, so gut man eben im J. 1551 in Leipzig griechisch zu schreiben verstand. Daß Camerarius eine lateinische Übersetzung und zwar in elegischem Versmaß beifügte, war eine Zuthat, welche vielleicht dazu dienen sollte, auch dem flüchtigen Leser die Harmlosigkeit dieser Spielerei vor Augen zu stellen. Von den griechischen Originalen der in alter Zeit angefertigten, in vollem Sinn pseudopaulinischen Briefen ist nicht eine einzige Zeile auf uns gekommen. Zwar Ignatius v. d. Hardt meinte, auf der Innenseite des Einbanddeckels eines münchener Codex einen griechischen apokryphen Brief des Paulus an Timotheus entdeckt zu haben, und ließ das Stück, da er es in

Tim. Tit. Es fehlt jede Bemerkung über Philemon. Das will doch viel mehr sagen, als daß Aphraat diesen Brief nie citirt. Cf. übrigens oben S. 355 ff.

1) In der Schrift „Capita pietatis et religionis christianae" etc. Lips. 1551.

Fabricii Codex apocryphus vermißte, abdrucken[1]. Man sieht leicht, daß es vielmehr das ehrliche Schreiben eines modernen griechischen Bischofs ist, welcher sich darin in freier Weise auf Stellen des 1. Timotheusbriefs beruft. Das Verschwinden der griechischen Originale der Pseudopaulinen und die in allen Fällen spärliche, in den meisten gänzlich fehlende Bezeugung derselben in der griechischen Kirchenliteratur macht es sehr unwahrscheinlich, daß sie in den Centren der griechischen Kirche, in Alexandrien oder Antiochien, in Griechenland oder dem vorderen Kleinasien entstanden seien.

2. Der Brief an die Laodicener.[2]

Den Anstoß zur Erdichtung eines solchen hat die für spätere Leser nicht eben leicht verständliche Anweisung des Paulus an die Gemeinde zu Kolossä (4, 16) gegeben: *καὶ ὅταν ἀναγνωσθῇ παρ' ὑμῖν ἡ ἐπιστολή, ποιήσατε ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ, καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε.* Das älteste nachweisbare Verständnis der Stelle fand in den letzten Worten einen Brief des Paulus an die Laodicener. So urtheilte Marcion, welcher, hierauf fußend, dem in der kirchlichen Sammlung schon seiner Zeit mit *πρὸς Ἐφεσίους* überschriebenen Brief die Überschrift *πρὸς Λαοδικέας* gab (Bd. I, 623ff.). So verstand die Stelle auch der, welcher den Brief an die Laodicener anfertigte, und Alle, die diesen Brief für echt hielten, und in neuerer Zeit Wieseler, welcher unter

1) Cat. codd. graec. bibl. Monac. ed. Hardt II, 62f. aus dem cod. CXXII. Das auf den hinteren Deckel aufgeklebte Papierblatt enthält von moderner Hand außer der Bezeichnung des Besitzers der Hs. ein bischöfliches Ordinationszeugnis für einen Diakonus Pachomius, welches beginnt: *ο θειος και θεσπεσιος αποστολος Παυλος, ο εις τριτον ουρανον αναβης και αζητα* (sic) *θεασαμενος* (2 Kor. 12, 2—4) *γραφη προς Τιμοθεον τεκνον. Τιμοθεε* (vielleicht „*τεκνον Τιμοθεε*" 1 Tim. 1, 18 cf. 1, 2; 2 Tim. 1, 2; 2, 1) *χειροτονεισον πρεσβυτερους, διακονους* (1 Tim. 3, 1—13 cf. 5, 17—20. 22; Tit. 1, 5—9). *οθεν και ταπεινοτης ημων ιδων .... εχειροτονεισα τον οσιωτατον κυριον Παχωμιον ιεροδιακονον κτλ.* An sich wäre es ja sehr wohl denkbar, daß man noch einen weiteren Brief an Timotheus (und Silvanus) erdichtet hätte, da ein im Occident und im Orient verbreiteter Text von AG. 17, 15 die Worte enthielt *λαβόντες ἐπιστολὴν ἀπ' αὐτοῦ πρὸς τὸν Σίλαν καὶ τὸν Τιμόθεον.* So Cod. E und Peschittha.

2) Anger hat in seiner ausführlichen Monographie „Über den Laodicenerbrief" Leipzig 1843 die für die Gesch. des Kanons wichtigsten Punkte nur flüchtig berührt. Das Beste gab J. B. Lightfoot zum Kolosserbrief (Ed. 2 p. 274—300).

der Voraussetzung, daß Philemon in Laodicea wohnte und der an ihm gerichtete Brief zugleich an die Gemeinde addressirt war, diesen in dem „Brief aus Laodicea“ wiederfand[1]. Es wird hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich aus dem Gegensatz zu dem apokryphen Laodicenerbrief, aus der Absicht, dieser Fiction den Boden zu entziehen, sich erklären, daß manche mit einer sonst im Altertum nicht gewöhnlichen Genauigkeit den auffälligen Wortausdruck betonten[2] und nun einen aus Laodicea herrührenden, also in Laodicea geschriebenen Brief verstanden, sei es nun einen Brief der Gemeinde von Laodicea oder des in Laodicea weilenden Apostels an irgendwen. Ersteres ist eine exegetische Tradition der antiochenischen Schule und wahrscheinlich schon in der nicht ohne Einfluß von dorther redigirten Peschittha ausgedrückt[3]. Chrysostomus kennt Solche, welche unter ausdrücklicher Hervorhebung des Unterschiedes von *πρὸς Λαοδικέας* und *ἐκ Λαοδικείας* hier einen Brief nicht des Paulus an die Laodicener, sondern der Laodicener an Paulus fanden[4]. Eben dies ist die Meinung des Theodorus[5], welchem dann Theodoret in gewohnter Weise sich an-

1) Chronologie des apost. Zeitalters S. 451f. und in einem früheren Göttinger Programm von 1844.

2) Dies gilt noch nicht von der altlat. Übersetzung in d: *cam qui* (lies *quae*) *Laodiciam est*, und g: *ea quae in Laodocia est* (der Corrector forderte hier wie in v. 15 *Laodociae*, beide Male mit der gelehrten Bemerkung *adverbium*). Im Gegentheil liegt hier der Versuch vor, *ἐν Λαοδικείᾳ* zu substituiren, wie denn in G wirklich *ἐν Λαοδικείας* (!) und in der Minuskel 49 (Vindob. Caes. 300 saec. XII vel XIII) *ἐν Λαοδικείᾳ* zu lesen ist. Auch der Text des Ambrosiaster *eam quae est Laodicensium* (so auch Priscillian p. 55, 17 und Vulg., nur *Laod. est*) soll noch einen an die Laodicener gerichteten Brief des Paulus bezeichnen, wenigstens nach der Meinung des Ambrosiaster, welcher zu v. 15 bemerkt: *Quoniam simili modo et pro iis, qui Laodiceae sunt, sollicitus erat, in eorum epistola hos salutandos commonet.* Er nennt also den Brief an die Kolosser eine *epistola eorum* i. e. Colossensium. Dem entsprechend sind dann auch in der Anmerkung zu v. 16 die Worte *et Colossenses ut eorum* (i. e. Laodicensium epistolam) *legerent, iuxta sensum supradictum* von einem Brief des Paulus an die Laodicenser zu verstehen.

3) Der Konsonantentext kann ebensogut übersetzt werden: „welcher geschrieben wurde von den Laodicenern“ als „von Laodicea“ cf. Lightfoot p. 275 N. 4.

4) Ed. Montfaucon XI, 413 *τινὲς λέγουσιν, ὅτι οὐχὶ τὴν Παύλου πρὸς αὐτοὺς ἀπεσταλμένην, ἀλλὰ τὴν παρ' αὐτῶν Παύλῳ· οὐ γὰρ εἶπε „τὴν πρὸς Λαοδικέας“, ἀλλὰ „τὴν ἐκ Λαοδικείας“ γραφεῖσαν.* Chrysostomus spricht keine eigene Meinung aus und sagt auch nichts von dem Motiv jener doch antithetisch vorgetragenen Ansicht.

5) Theodori Mops. comm. in Pauli epist. ed. Swete I, 310 *Dicit autem*

schließt, beide im Gegensatz zu Solchen, welche einen unechten Brief des Paulus an die Laodicener haben und auf diesen die Stelle beziehen. Neben dieser antiochenischen Ansicht und unter Berücksichtigung derselben hat sich aber auch die andere sehr weit verbreitet, daß es sich allerdings um einen von Laodicea aus geschriebenen Brief handele, wie die Antiochener meinten, und daß es sich andrerseits wirklich, wie die Freunde des apokryphen Briefs wollten, um einen Brief des Paulus handle, aber um einen der kanonischen Briefe, und zwar um den 1. Timotheusbr. Diese Ansicht ist unzweideutig ausgesprochen von Joh. Damascenus und dem Scholiasten am Rande der sogen. Philoxeniana zu Kol. 4, 16 und in der Unterschrift des 1. Tim. in zwei Minuskeln[1]; sie liegt dann aber auch zweifellos den minder scharf zugespitzten Unterschriften in den Uncialhss. A K L, bei Euthalius und in manchen Minuskeln zu Grunde, sofern eben nur die Bemühung, den Kol. 4, 16 erwähnten Brief des Paulus „aus Laodicea" innerhalb des Kanons nachzuweisen, den Gedanken erzeugt haben kann, der 1. Tim. sei von Laodicea aus geschrieben. Der neueren Exegese von H. Grotius an war es vorbehalten, zu bemerken, daß es sich vielmehr um das unter dem Titel πρὸς Ἐφεσίους erhaltene Circularschreiben handele, welches unter anderem auch nach Laodicea und, wie sich aus Kol. 4, 16 ergibt, von Laodicea nach Kolossä zu gehen bestimmt war. In berichtigter Form ist damit der Kern der ältesten Auffassung, derjenigen Marcions, wieder herausgeschält. Aber gerade die Schale derselben ohne den Kern, nämlich die irrige Deutung auf einen Brief des Paulus speciell

eis, ut et illam quae ex Laodicia est legant, non quia ad Laodicenses scribit, unde quidam falsam epistolam ad Laodicenses ex nomine beati Pauli confingendam esse existimaverunt; nec enim erat vera epistola. aestimaverunt autem quidam, illam esse, quae in hoc loco est significata. apostolus vero non „ad Laodicenses" dicit, sed „ex Laodicia", quam illi scripserant ad apostolum, in qua aliqua reprehensionis digna inferebantur: quam etiam hac de causa iussit apud eos legi, ut ipsi reprehendant se ipsos discentes, quae de illis sunt scripta. et propter hoc, ut datur intelligi, neque scribere eis dignum existimavit, sed illam, quae ad Colossenses scripta erat, legi et apud illos praecepit etc. So ziemlich dasselbe gibt kürzer, aber im einzelnen deutlicher, als diese lat. Übersetzung, Theodoret zu d. St. ed. Noesselt p. 501.

1) Nach Tischendorf Ed. VIII haben a scriv. (Lambethanus 1175 saec. XI) und 74 (saec. XIII) am Schluß der Unterschrift ἰδοὺ δὴ καὶ ἡ ἐκ Λαοδικείας, „da haben wir auch den gesuchten Brief von Kol. 4, 16". Übrigens s. Jo. Dam. ed. Lequien II, 214, welcher ebenso wie Theophylakt die antiochenische Ansicht berücksichtigt.

an die Laodicener, hat sich, besonders im Abendland sehr lange behauptet, und hat, wie Theodor zuerst deutlich ausgesprochen hat, die Erdichtung eines Laodicenerbriefes veranlaßt.

Da die Nachricht des Can. Murat. über einen Laodicenerbrief jedenfalls mit einem Irrtum verquickt ist, so empfiehlt es sich nicht, von diesem Datum auszugehen, sondern erst nach einer von diesem unabhängigen Ermittelung der Geschichte des Apokryphons noch einmal zu der schon Bd. I, 277—283; II, 83—86 erörterten Angabe des Murat. zurückzukehren. Daß in der lateinischen Kirche gegen Ende des 4. Jahrhunderts der Laod. weit verbreitet und in manchen Kreisen hoch angesehen war, ergibt sich aus folgenden Thatsachen. Unter den Vorwürfen, gegen welche Priscillian, wie später die Priscillianisten, sich zu vertheidigen hatte, war nicht der letzte der, daß er Apokryphen aller Art ganz als hl. Schriften ansehe und verwerthe oder gar vor der kanonischen bevorzuge. Wir besitzen seit kurzem ein großes Stück, wie es scheint den größten Theil eines „Liber de fide et de apocryphis", worin Priscillian sich gegen diese Anklage vertheidigt[1]. Ohne den Unterschied zwischen dem *Canon*, worunter er bereits die Bibel selbst versteht, dem *Canon dispositus* oder dem *Canonicorum librorum numerus* einerseits und den *scripturae apocryphae* andrerseits zu leugnen, vertheidigt er, in einigen Gedankengängen dem Origenes folgend, aber in sehr erregtem Tone, das Recht der Christen, auch in den nicht in den Kanon aufgenommenen prophetischen und apostolischen Schriften Offenbarungswahrheit zu suchen. Auch von diesen gilt, obwohl sie vielfach von Häretikern nicht nur misbraucht (p. 23, 11), sondern auch gefälscht sein mögen (p. 46, 23; 51, 25; 56, 7), das Wort: „Forschet in den Schriften" (p. 47, 25; 51, 13). Das kräftigste Argument entnimmt Priscillian den in den kanonischen Büchern selbst enthaltenen Berufungen auf Weissagungen, Aussprüche, Thatsachen und Schriftstücke, welche nicht im Kanon enthalten sind. So kommt er auch auf Kol. 4, 16. Obwohl er bei dieser Gelegenheit nicht ausdrücklich sagt, daß der dort gemeinte Brief zu den Apokryphen gehöre, wegen deren Gebrauch er sich zu vertheidigen hat, so erhellt das doch schon aus der anachronistischen Form, in welcher er von jenem Brief in Kol. 4, 16 redet[2]. Nur darum, weil der Brief, um den es sich dort

1) Priscilliani quae supersunt ed. Schepss p. 44—56. Die genauere Darstellung des Standpunktes Priscillians und seiner Gegner gehört in Bd. III.

2) p. 55, 12 *In quo et apostolus Petrus* (l. *Paulus*), *sciens conscientiam* (!) *in libris canonicis numeri rationem* (cf. p. 51, 23) *et relaxans*

handelt, jetzt zwar vorhanden, aber nicht im Kanon enthalten ist, nennt er ihn in Bezug auf die Zeit von Kol. 4, 16 einen „Brief, der nicht im Kanon war". Hiegegen kann nicht geltend gemacht werden, daß Priscillian in der Vorrede zu den von ihm entworfenen „Canones" zu den Paulinen nur 14 Briefe des Paulus zählt[1] und in dieser Realconcordanz den Laodicenerbrief niemals berücksichtigt. Denn erstens hat Priscillian, wie gesagt, nicht gefordert, daß der Unterschied zwischen „kanonisch" und „apokryph" aufgehoben, oder irgend eine Schrift nachträglich in den Kanon aufgenommen werde; er konnte sich daher sehr wohl in diesem für weitere Kreise bestimmten Hülfsbüchlein auf die kanonischen Briefe beschränken. Zweitens aber ist uns diese Arbeit nicht in ihrer Urgestalt, sondern in einer Umarbeitung durch einen gewissen Bischof Peregrinus erhalten, welcher nach seiner eigenen Aussage eine gründliche Säuberung von allerlei Häretischem nöthig gefunden hat. Da nun die unterschiedslose Benutzung von Apokryphen neben den kanonischen Büchern zu den Ketzereien Priscillians gerechnet wurde, so können sehr wohl auch Berufungen auf den Laod. von dem katholischen Bearbeiter getilgt worden sein. Es ist das sogar wahrscheinlich wegen der Analogie anderer isagogischer Arbeiten, worüber nachher zu berichten ist.

Wenige Jahre nach dem Tode Priscillians erwähnt Philaster in dem Kapitel über die Beanstandung des Hebr. beiläufig auch Solche, welche den „an die Laodicener gerichteten Brief des Paulus zu lesen für recht halten"[2]. Schon diese Worte zeigen, daß Philaster von einem damals vorhandenen Brief dieses Titels weiß und nicht bezweifelt, daß Paulus ihn geschrieben habe. Daß er von Einzelnen gelesen wird, tadelt er nicht geradezu und erklärt den Ausschluß des Briefs von der öffentlichen Vorlesung im Gottesdienst aus dem Umstand, welchen Priscillian im allgemeinen in Bezug auf alle Apokryphen zugegeben hatte[3], Philaster aber in Bezug auf den Laod.

---

legendi ea, quae de Christo scripta sunt, libertatem, cum ad Colosenses epistulam daret, dixit: „cum lecta fuerit apud vos epistula haec, facite ut et in Laodicensium eclesia legatur, et eam, quae Laodicensium est, vos legatis". Aut numquid damnabilis apud vos apostolus fuit, qui epistulam, quae in canone non erat, discipulos suos legere permisit, aut vobis maior cura pro Christo est ...?

1) Prologus in canones p. 111, 2. 13 cf. das Prooemium des Peregrinus p. 109.

2) Oben S. 238f.; über die Zeit S. 234.

3) Priscill. p. 46, 23; 51, 25; 56, 7. Auch darin stimmt Philaster oben S. 237 mit Priscillian p. 56, 6 überein, daß man solche Schriften

unbedingt behauptet, daß Übeldenkende dem ursprünglichen Text Einiges beigemischt haben. Philaster weiß von Priscillian und dessen Partei, ohne sie mit Namen zu nennen (S. 234 A. 4); er mag auch hier an sie gedacht haben. Aber an sie ausschließlich zu denken, ist durch den Zusammenhang eher verwehrt, als nahegelegt. Wie die, welche den Hebr. dem Paulus absprechen und seine regelmäßige gottesdienstliche Vorlesung nicht leiden wollen, im übrigen gute Katholiken sind und streng orthodoxe Gründe geltend machen[1], so läßt Philaster auch die Privatlektüre des Laod. ohne eigentliche Rüge. Daß gottesdienstliche Lektüre desselben gefordert werde, sagt er nicht. Es werden ebensowohl katholische Christen als Priscillianisten gewesen sein, welche den Laod. als echtes Werk des Paulus in Ehren hielten, und einen nennenswerthen Widerspruch setzt ihnen Philaster in dieser nur beiläufigen Erwähnung der Sache nicht entgegen. Nur ist sein Urtheil, daß der Brief von Häretikern interpolirt sei, ein Beweis dafür, daß er denselben nicht genauer untersucht hat, wenn anders dies derselbe Brief ist, welcher in zahlreichen Hss. der lateinischen Bibel erhalten ist. Dies aber kann Niemand in Zweifel ziehen, welcher das Verhältnis dieses heute noch vorhandenen Laod. zur lat. Bibel ins Auge faßt.

Es wird sich schwerlich je genau bestimmen lassen, wann und wo jener „Liber de divinis scripturis" zusammengestellt worden ist, welcher vermöge einer Verwechselung für Augustin's Speculum gehalten worden ist. Der Bibeltext, welcher noch keine Spur eines Einflusses von Seiten der Bibel des Hieronymus zeigt, sichert dem Buch einerseits ein stattliches Alter und macht es andrerseits wahrscheinlicher, daß es in Italien als in Afrika geschrieben wurde. Hier wird ein Spruch aus dem noch heute in fast zahllosen Vulgatahss. erhaltenen Laod. ohne jede Unterscheidung von den kanonischen Briefen des Paulus citirt[2]. Da in dieser Sammlung ziemlich regel-

---

nicht der Menge der Unreifen, sondern nur den geförderten Christen zu lesen geben solle.

1) Durch ein scharfes Urtheil über sie würde Philaster sich selbst verdammen s. oben S. 237 A. 3.

2) August. Specul. etc. ed. Weihrich p. 516, 16 *Item ad Laodicenses*. Es folgt v. 4 des unten abgedruckten Textes. Das NT, aus welchem der Verfasser schöpft, hatte folgende Gestalt: I) Evv. in der Ordnung Mt. Jo. Lc. Mr., welche hauptsächlich für Italien bezeugt ist oben S. 370f. Diese Ordnung ergibt sich nämlich, wenn man nach Berichtigung zweier fehlerhafter Angaben in c. 27 (lies *Lucas* für *Matthaeus*) und c. 90 (lies *Johannes* statt *illic*) folgende Reihenfolgen combinirt: 1) Mt. Jo. c. 7. 9. 90.

mäßig eine gewisse Ordnung der Bücher befolgt wird, darf man behaupten, daß in dem Bibelcodex, welcher dem Verfasser vorlag, der Laod. hinter den Pastoralbriefen und, falls derselbe Codex auch noch die katholischen Briefe enthielt, vor diesen stand. Also in eine lateinische Bibel mit vorhieronymianischem Text und ohne Hebr., in eine Bibel, welche vielleicht noch älter, jedenfalls aber nicht viel jünger als Priscillian und Philaster war, hatte der Laod. als ein Brief des Paulus Aufnahme gefunden.

Dies wird weiter bestätigt durch die schon oben S. 350 erwähnte Serie von Prologen oder Argumenten zu den paulinischen Briefen. Dieselben sind entworfen für eine Sammlung ohne Hebr. und mit Laod. Ersteres ergibt sich aus Folgendem. Der älteste vorhandene Codex, welcher diese Prologe übrigens vollständig enthält, hat gar kein Argumentum zum Hebr. (Cod. Fuld. ed. Ranke p. 311); ein anderer von erheblicher Originalität hat zum Hebr. zwar ein Argumentum[1], aber ein ganz anderes und andersartiges, als dasjenige, welches in den meisten übrigen Hss. als letztes Stück der Serie von Argumenten oder Prologen auftritt[2]. Endlich findet sich der letztere Prolog zum Hebr. auch in Hss., welche übrigens gar keine solchen Prologe enthalten[3]. Daraus folgt doch wohl, daß die alle übrigen Paulinen umfassende Serie von Prologen ursprünglich keinen solchen zum Hebr. enthielt. Diejenigen, welche diese isagogische Arbeit für eine den Hebr. mitumfassende Sammlung der Pau-

100. 118. 138; 2) Mt. Jo. Lc. c. 2. 3. 5; 3) Mt. Lc. Mr. c. 17; 4) Mt. Lc. c. 127. 136; 5) Jo. Lc. c. 27. — Es folgen II) die Briefe des Paulus ohne Hebr., aber mit Laod. Die Ordnung der Gemeindebriefe ist unsicher z. B. Gal. vor Philipp. c. 2. 24, Philipp. vor Gal. c. 3; Philipp. vor Eph. c. 2. 7; Eph. vor Kol. c. 2. 43. 56, aber auch Kol. vor Eph. c. 92 und sogar vor 1 Kor. c. 91. Auch die Stellung von Thess. bleibt ungewiß. Nur daß die Privatbriefe hinter den Gemeindebriefen standen, steht fest; und daher ist auch die Stellung des Laod. hinter allen Paulinen gesichert durch die Folge Rom. 2 Kor. Phil. Kol. 1 Tim. 2 Tim. Tit. Laod. 1. 2 Jo. c. 50 p. 512 bis 517. — Es folgten wahrscheinlich III) katholische Briefe in der 4. oder 5. der oben S. 379 (A. 4) angeführten Ordnungen; darauf IV) AG. und V) Apokalypse cf. besonders c. 3. 9. 16. 44. Eine ganz vereinzelte Ausnahme bildet c. 124, wo AG. zwischen Mt. und Eph. steht, und auch die Folge Lc. AG. Paul. c. 2 p. 308f. scheint nur durch die Identität des Verfassers von Lc. AG. veranlaßt zu sein.

1) Card. Thomasii opera ed. Vezzosi I, 427 aus dem Vatic. Regin. 9 oben S. 350 A. 1.

2) Amiatinus ed. Tischendorf p. 352; Thomasius l. l. 412. 441.

3) So im Augiensis ed. Scrivener p. 252.

linen verwerthen wollten, ließen zum Theil den Hebr. ohne Prolog, zum Theil schufen sie als Ersatz einen neuen Prolog für den Hebr., aber der Eine diesen, der Andere jenen; Keinem jedoch gelang es, etwas den übrigen Prologen wirklich Gleichartiges zu schaffen. Der Verfasser der übrigen Prologe hatte also nicht das NT des Hieronymus, sondern ein älteres vor sich. Während demselben der Hebr. noch fehlte, enthielt es den Laod. Das beweist der Prolog zu Kol[1]. Dieser setzt nämlich voraus, daß der Laod. dem Kol. voranging, und zwar wahrscheinlich mit einem ebensolchen Prolog versehen, wie die übrigen[2]. Denn wie sollte der Verfasser der Prologe, wenn er den Laod. unter den Gemeindebriefen vorfand und im Prolog zu Kol. diesen Brief berücksichtigte, ihn selbst ohne Prolog gelassen haben? Wann diese Prologe verfaßt sind, läßt sich schwerlich genau bestimmen. Aber das völlige Absehen des Verfassers vom Hebr. und die anstandslose Einreihung des Laod. unter die Gemeindebriefe des Paulus wäre im Verlauf des 5. Jahrhunderts überall schwer begreiflich. Die Prologe mögen nicht älter sein, als die „Canones“ des Priscillian, welcher insofern einen vorgerückteren Standpunkt einnimmt, als er

1) Fuldensis p. 284; Amiat. p. 319, die von Thomasius p. 406. 424. 434. 459 excerpirten Hss. Die Varianten betreffen fast nur die Orthographie. Nach Fuld. lautet der Prolog *Colossenses et hii sicut Laodicienses sunt Asiani. Et ipsi preventi erant a pseudoapostolis, nec ad hos accessit ipse apostolus, sed et hos per epistula recorrigit. Audierant enim verbum ab Archippo, qui et ministerium in eos accepit. Ergo apostolus iam legatus* (al. richtiger *ligatus*) *scribit eis ab Epheso* (al. add. *per Tychicum diaconum,* al. weiter noch *et Onesimum acolitum ab urbe Roma*). Der zweite Satz bezieht sich theils auf Laod. v. 4, theils auf Kol. 2, 1.

2) Ein lat. Prolog zu Laod. ist meines Wissens bisher noch nicht herausgegeben worden. Ich erlaube mir auch kein Urtheil darüber, ob der Prolog, welcher in einer der beiden altenglischen Übersetzungen dem Brief vorangeht, aus dem Lateinischen übersetzt ist cf. The holy Bible in the earliest english versions by Wycliffe and his followers ed. Forshall and Madden IV, 438. Unmöglich scheint mir das nicht. Abgesehen von dem letzten Satz, welchen der Übersetzer hinzugefügt haben müßte („Aber dieser Brief befindet sich nicht in den gewöhnlichen lateinischen Büchern und wurde daher erst spät in die englische Sprache übersetzt“), trägt dieser Prolog den Charakter der übrigen, im lat. Original erhaltenen Prologe. Auch Capitula vor dem Text theilte Westcott p. 581 aus einem Cod. des 10. Jahrh. mit; wesentlich dieselben fand Lightfoot in zwei Hss., einer aus saec. X med. (p. 283 n. 12) und einer aus saec. XII, und ließ sie aus letzterer p. 284 abdrucken. Wenn der Laod. im Fuld. p. 291 weder Argumentum noch Brevis oder Capitula hat, sondern als Ersatz für ersteres eine Dublette des Argumentum zu 1 Tim. steht (cf. p. 291, 21 mit p. 292,

den Hebr. unbedingt als paulinisch und kanonisch behandelt[1]. Es bestehen hier übrigens Zusammenhänge, welche wir nicht mehr oder noch nicht durchschauen können. Es kann kein Zufall sein, daß die beiden ältesten dem Laod. günstigen Zeugen des Abendlands, Priscillian und das pseudoaugustinische Speculum zugleich auch die beiden ältesten Zeugen für die apokryphe Erweiterung von 1 Jo. 5, 7f. sind[2]. Dies muß um so bedeutsamer erscheinen, als die älteste Hs., welche uns den vollständigen Text des Laod. bietet, zwar nicht in ihrem Bibeltext, aber doch in einem angeblich hieronymianischen Prolog für das berühmte „Comma Joanneum“ eintritt[3]. Zwei sehr alte Hss. für den Laod.[4] haben jenes auch in ihrem Text von 1 Jo 5.

Hierdurch ist schon berührt, daß der Laod. wie so manches Andere aus Hss. der vorhieronymianischen Bibel in Hss. der Vulgata übergegangen und nur so uns erhalten ist. Jahr und Tag für den Eintritt dieser Verbindung kann man nicht angeben. Wenn es in der Natur der Sache liegt, daß dies der Zeit des Übergangs von der alten zu der neuen lat. Bibel angehört, so ist doch damit keine mit Zahlen genau zu bezeichnende Epoche genannt. In Italien zunächst scheint sich der Laod. als Bestandtheil der Vulgata eingenistet zu haben. Victor von Capua fand es im J. 546 unbedenklich, daß in den in seinem Auftrag angefertigten und von ihm revidirten Codex des NT's der Laod. vor den Pastoralbriefen eingetragen wurde. Eine Rechtfertigung, wie er sie in seiner Vorrede für die Aufnahme des lateinischen Tatian an Stelle der 4 Evv. gegeben hat, hielt er in dieser Beziehung für überflüssig. Daß Paulus den Brief geschrieben habe, muß ihm zweifellos gewesen sein. Dies gilt 50 Jahre später

---

25), so folgt daraus doch nur, daß diese Stücke in einer noch älteren Hs. abhanden gekommen, nicht daß sie von jeher gefehlt haben.

1) Nicht nur in den „Canones“ p. 111. 113ff., sondern auch in den unverfälschten Tractaten cf. den Index von Schepss, besonders aber p. 45, 3. Auch was Hieron. v. ill. 97 über die *tituli ordinati* in dem kurzen Evangeliencommentar des Fortunatianus von Aquileja sagt, weist auf ähnliche isagogische Arbeiten schon des 4. Jahrhunderts.

2) Priscill. p. 6, 5; Spec. ed. Weihrich p. 314, 10; 326, 1.

3) Cod. Fuld. p. 399 cf. oben S. 377 A. 3.

4) Der berühmte Cod. Cavensis 14, als dessen Alter neuerdings saec. IX angenommen wird, während man früher an saec. VI—VIII dachte. Ebenso ein Cod. aus St. Gallen jetzt Brit. Mus. Add. 11852 nach Lightfoot p. 282. 283 n. 10. Schon vor der Entdeckung der Tractate Priscillians hat Westcott, Dict. of the Bible p. 1713 auf dieses Verhältnis aufmerksam gemacht.

Gregor dem Großen als ganz selbstverständlich, wenn er ohne die kirchliche Satzung anzutasten, wonach es nur 14 paulinische Briefe im Kanon gibt, doch anerkennt, daß Paulus deren 15 geschrieben habe[1]. Wenn Gregor zur Erklärung dieser Discrepanz zwischen dem officiellen Kanon und dem thatsächlichen Bestand an echt apostolischen Schriften nicht mehr durch die altkirchliche Unterscheidung zwischen Privatbriefen und, ihrer Bestimmung nach, katholischen Briefen, und auch nicht mehr wie Philaster und Andere durch die Hypothese von häretischen Interpolationen der nichtkanonischen Apostelschriften zu rechtfertigen wußte, sondern nur durch die symbolische Bedeutsamkeit der Zahl 14, so war der Kanon ein todter Gesetzesbuchstabe geworden, und der Verbreitung des Laod. in Verbindung mit den kanonischen Paulusbriefen stand kein in der Kirche lebendiger Gedanke mehr hinderlich im Wege. Es ist hier nicht der Ort, die außerordentliche Verbreitung des Laod. in den Bibeln aller Länder durch das ganze Mittelalter hindurch und bis in die Zeit des Buchdrucks und in die Volkssprachen der cisalpinen Länder hinein zu schildern[2]. Ist es aber richtig, daß er in keinem Lande so anhaltend und entschieden als echtes Werk des Paulus angesehen und so wenig von den kanonischen Briefen unterschieden worden ist, wie in England[3], so darf man annehmen, daß die Missionare, welche Gregor der Große dorthin schickte, ihn dort eingebürgert haben.

---

1) Gregor, Moralia in Job XXXV, 20 (ed. Bened. I, 1166): *Et recte vita sanctae ecclesiae multiplicata per decem et quattuor computatur, quia utrumque testamentum custodiens et tam secundum legis decalogum quam secundum quattuor evangelii libros vivens usque ad perfectionis culmen extenditur. Unde et Paulus apostolus quamvis epistolas quindecim scripserit, sancta tamen ecclesia non amplius quam quattuordecim tenet, ut ex ipso epistolarum numero ostenderet, quod doctor egregius legis et evangelii secreta rimatus esset.*

2) Cf. Anger S. 142—180; Lightfoot S. 295—300.

3) Abt Aelfric um 1000 sagt in seiner angelsächsischen Abhandlung über das A und NT (Grein, Bibliothek der angelsächs. Prosa I, 14): „Fünfzehn Briefe schrieb dieser eine Apostel an die durch ihn zum Glauben bekehrten Völker, welches sind große Bücher in der Bibel und tragen viel bei zu unsrer Besserung, wenn wir seiner Lehre folgen, der ein Lehrer der Heiden war". Den Schluß der Aufzählung (Rom. — Phil. Thess. Kol. Hebr. Tim. Tit. Philemon) bilden die Worte: „und einer an die Laodicener, 15 im ganzen, so laut wie Donner für gläubige Leute". Noch Johannes von Salisbury (Epist. 143 ed. Giles I, 210) schreibt um a. 1165 nach Aufzählung der atl. Bücher mit Einschluß der Apokryphen (darunter auch des Pastor): *His adduntur novi testamenti octo volumina, scilicet evange-*

Wichtig für die innere Geschichte des Laod. ist die mannigfach

lium Matthaei, Marci, Lucae, Joannis; epistolae Pauli XV uno volumine comprehensae, licet sit vulgata et fere omnium communis opinio, non esse nisi XIV, decem ad ecclesias, quatuor ad personas, si tamen illa, quae ad Hebraeos est, connumeranda est epistolis Pauli, quod in praefatione eius astruere videtur doctor doctorum Hieronymus, illorum dissolvens argutias, qui eam Pauli non esse contendebant. Ceterum quinta decima est illa, quae ecclesiae Laodicensium scribitur; et licet, ut ait Hieronymus, ab omnibus explodatur, tamen ab apostolo scripta est, nec sententia haec de aliorum praesumitur opinione, sed ipsius apostoli testimonio roboratur. Meminit enim ipsius in epistola ad Colossenses his verbis: „Cum lecta fuerit“ etc. Kol. 4, 16. Wie Credner oder Volkmar zu Credner S. 313 A. sagen mochte, dies sei „fast wörtlich nach Gregor“ (s. vorhin S. 575 A. 1), ist unverständlich. Selbst der Standpunkt ist ein grundverschiedener. Gregor unterscheidet zwischen dem unantastbaren Kanon und anderen nicht minder echten Apostelschriften, Johannes dagegen rechnet den Laod. zur Bibel, und obwohl er sich vorher ausdrücklich an Hieronymus anschließen zu wollen erklärt hat und in Sachen des Hebr. sich auf einen pseudohieronymianischen Prolog beruft, wagt er hier, sich dem Hieronymus (s. unten S. 580 A. 1) entgegenzusetzen, indem er sich wie Priscillian (oben S. 569 A. 1) auf das Zeugnis des Paulus selbst stützt. — In den Bahnen Gregors dagegen hält sich, wie Lightfoot p. 295 mit richtiger Unterscheidung zeigt, der Ausleger der paulinischen Briefe, dessen Arbeit bald dem Haimo von Halberstadt, bald dem Remigius von Rheims oder auch dem von Auxerre oder dem von Lyon zugeschrieben wird, wahrscheinlich aber dem Abt Haimo von Hirschau (von 1091 an) angehört cf. Hauck, Kirchengesch. von Deutschland II, 597 A. 3, und in Bezug auf den Commentar zum Hebr., welcher auch mit dem Psendoprimasius über die Paulinen in Verbindung gerathen ist cf. Haußleiter in unseren Forsch. IV, 25ff. Dieser Haimo (Migne 117 col. 765) oder Remigius (Bibl. Maxima VIII, 1075) bemerkt zu Kol. 4, 16: *et eam quae erat Laodicensium* (Bibl. max. *Epistolam etiam Laodicensium*) *ideo praecipit Colossensibus legi, quia, licet perparva sit et in canone non habeatur, aliquid tamen utilitatis habet.* Diese Eigenschaft der *utilitas* ist von Origenes an (comm. in epist. ad Rom. 16, 14, Delarue IV, 683) bis zu Luther im Titel der atl. Apokryphen oft Büchern nachgesagt worden, die man nicht völlig aus der Bibel hinausgewiesen sehen wollte. — Längst bemerkt und nicht nur des Laod. wegen in der That denkwürdig ist noch die Auslassung in einem anderen mittelalterlichen Commentar, welcher fälschlich dem Anselm von Canterbury, später mit mehr Recht einem in le Mans gebornen Mönch Hervé zugeschrieben wurde, welcher 1100—1150 im Kloster Bourg-Dieu oder Deols in Berry lebte und daher, nicht aber von Dol de Bretagne oder von Dôle am Doubs den Namen Herveus Dolensis führt cf. Acta SS. Ord. Bened. ed. d'Achery-Mabillon VII, 83; Mabillon, Annal. Ord. Bened. III, 331; Hist. littéraire de la France XII, 344—349; cf. IX, 163. 444. 446f. 461. Darin liest man zu Kol. 4, 16 (Migne 181 col. 1355) *„et ea“ similiter epistola „quae Laodicensium est“, id est quam ego Laodicensibus misi, „legatur vobis“. Quamvis*

wechselnde äußere Stellung desselben in der Bibel[1]. Der Verfasser der vorhin besprochenen Argumente hatte ihn vor Kol., wir dürfen bestimmter sagen, zwischen Thess. und Kol. gestellt[2]. Dadurch war er als völlig gleichberechtigt unter die Gemeindebriefe aufgenommen. Dies letztere gilt auch von zahlreichen Hss. des 9.—11. Jahrhunderts, welche ihn zwischen Kol. und Thess. gestellt haben[3]. Die Änderung ist einerseits dadurch bedingt, daß man, dem Hieronymus nachgebend, Thess. an der letzten Stelle unter den Gemeindebriefen haben wollte, andererseits vielleicht dadurch, daß man Laod. möglichst dicht hinter der Stelle Kol. 4, 16 haben wollte, auf welcher sein angefochtenes Ansehen beruhte. Letzteres erreichte man auch, wenn man Laod. entweder bei der neuen Folge Kol. Thess. auf Thess. oder bei der alten Folge Thess. Kol. auf Kol. folgen und somit den Schluß der Ge-

---

et hanc epistolam quintam decimam vel sextimam decimam apostolus scripserit et auctoritas eam apostolica sicut caeteras firmavit (sc. in Kol. 4, 16 cf. Priscillian oben S. 569 A. 2 und Joh. Sarisber. oben S. 576 A.) *sancta tamen ecclesia non amplius quam quatuordecim tenet ut ex ipso epistolarum numero ostenderet, quod doctor egregius legis et evangelii secreta rimatus esset* etc. ganz im Sinn und theilweise mit den Worten Gregors oben S. 575 A. 1. Am Schluß gibt er einen vollständigen Text des Laod. mit folgender Einleitung: *Hucusque protenditur epistola, quae missa est ad Colossenses. Congruum autem videtur, ut propter notitiam legentium subjiciamus eam, quae est ad Laodicenses directa, quam, ut diximus, in usu non habet ecclesia. Est ergo talis: „Epistola Pauli ad Laodicenses, ut nonnulli opinantur"* etc. Man sieht, Herveus selbst bezweifelt gar nicht, daß der von ihm abgeschriebene Brief von Paulus geschrieben und durch Kol. 4, 16 vom Apostel selbst beglaubigt sei.

1) Lightfoot p. 285f. gibt eine Übersicht, welche jedoch ebenso wie die Angaben Anderer an dem Mangel leidet, daß meist nur gesagt ist, auf welchen Brief der Laod. folgt, nicht aber zugleich, was auf den Laod. folgt. Daher wird der Fuld. (s. hier S. 578 A. 1) mit den Hss. in A. 3 hier unten zusammengestellt.

2) Denn Phil. Thess. Kol. war wenigstens im 4. Jahrhundert noch die ganz überwiegende Ordnung des Abendlands s. oben S. 349. 350 A. 1. Übrigens hätte S. 349 A. 1—3 auch Priscillian hinzugefügt werden sollen cf. Schepss, Praefatio p. XIII.

3) So nach Schepss l. l. cf. p. XXXff. derselben Praefatio: der berühmte Cavensis 14 saec. IX (oben S. 574 A. 4), ein Legionensis Cathedr. 6 vom J. 920, ein anderer Legionensis vom J. 960, ein Toletanus saec. X, ein Vatic. 5729 saec. X, ein Pistoriensis 151 saec. X vel XI, ferner ein Armachanus in Trinity College zu Dublin vom J. 807, 5 jüngere Codd. Lambeth zu Oxford und 3 solche zu Cambridge nach Lightfoot p. 284f. cf. Hody p. 663 Col. 124 und p. 664 unter Nr. 7 nebst Note dazu.

meindebriefe bilden ließ[1]. Man findet ihn noch weiter herabgedrückt zwischen Titus und Philemon[2], zwischen Pastoralbriefen und kathol. Briefen[3], oder zwischen Philemon und Hebr.[4], auch hinter Hebr. d. h. hinter allen Paulinen[5], und endlich hinter allen Büchern des NT's[6]. Der Unterschied der hier unten A. 3—5 belegten Stellungen beruht darauf, daß es Bibeln mit und ohne Hebr. gab, oder daß auch nach Anerkennung der Kanonicität des Hebr. die alten Bedenken gegen seine Abfassung durch Paulus fortwirkten. Der Laod. unterlag solchen Zweifeln nicht, wenn man ihn nicht für pseudepigraph, sondern der Aufnahme in die Bibel für werth hielt. Aus einer Bibel ohne Hebr. haben auch die Codices F (Augiensis) und G (Boernerianus) ihren griechischen Text der Paulinen geschöpft. Während nun F zur Ergänzung aus anderer Quelle den Hebr. anschloß, folgt in G nur noch die Überschrift

ad laudicenses incipit epistola[7]
προς λαουδακησας. αρχεται επιστολη.

---

1) So zwischen Kol. als letztem kanonischen Gemeindebrief und Tim. im Fuldensis p. 291; in einem Ambrosianus B 48 Sup. saec. X aus Bobbio s. Old-lat. bibl. texts II p. XXII cf. auch Hody p. 664 unter Nr. 6; dagegen zwischen Thess. als letztem kanonischen Gemeindebrief und Tim. in mehreren englischen Hss. nicht sehr hohen Alters cf. Hody p. 664 unter Nr. 5, Lightfoot p. 284 unter Nr. 17.

2) So ein Bodleianus Can. Bibl. 82 nach Lightfoot p. 285. Noch sonderbarer ist die Stellung des Laod. zwischen Tit. und 1 Jo., welche sich nach Mai, Nova Bibl. IV, 2, 63 Anm. in einem sehr alten Codex finden soll.

3) So in dem pseudoaugust. Speculum, welches keinen Hebr. hat. oben S. 571 A. 2.

4) So nach Lightfoot p. 283 Nr. 14 Brit. Mus. Harl. 3131 saec. XII.

5) So in 3 Hss. des Brit. Mus. saec. IX et X und in einer aus saec. XII (Lightfoot p. 283 f. nr. 10—12. 15), einem Bernensis 334 saec. IX (Anger S. 144. 178) und manchen jüngeren.

6) So in dem Harlei. 2833 (Brit. Mus.) Lightfoot p. 283 nr. 13, wozu auch solche Hss. zu rechnen sind, welche Laod. am Schluß der Paulinen, diese aber hinter Apok. haben. So z. B. in dem stockholmer Gigas s. Die Apostelgesch. und die Offenbarung Joh. in einer alten lat. Übers. herausgeg. von Belsheim, Christiania 1878, p. XII f.

7) Ed. Matthaei fol. 99 vers. Man erwartet nach Analogie der vorangehenden Briefe zunächst eine Unterschrift des Philemonbr., und die Wortstellung legt es nahe *ad laudicenses* auf den vorangehenden Brief zu beziehen. Nur einmal, hinter Rom. fol. 21 r. liest man *προς Κορινθιους αρχεται*, sonst immer *αρχεται προς Γαλατας* u. s. w. Dies scheint auch der erste Gedanke des Schreibers gewesen zu sein, der im griechischen Text

Der Schreiber muß in einer seiner Vorlagen, in der lateinischen oder in der griechischen einen „an die Laodicener“ überschriebenen Brief gefunden haben, den er dann doch bei näherer Besichtigung oder Erwägung nicht abzuschreiben beschloß. Schon daraus folgt, daß er hier nicht etwa den Hebr., nur mit falscher Überschrift fand, sondern einen Paulusbrief, den er in seine Copie aufzunehmen verschmähte. Es kann nur der auch sonst als Laod. bezeichnete Brief gewesen sein. Dieser Schreiber des 9. Jahrhunderts war ein Lateiner, und in seiner lateinischen Vorlage fand er den Brief ad Laudicenses, nicht in der griechischen. Dies ergibt sich, wie Lightfoot p. 280 bewiesen hat, aus der barbarischen Form *Λαουδακησας* statt *Λαοδικεις*, *Λαοδικεας* oder allenfalls auch *Λαοδικηνους*. Die Schreibung „Laudicea“ ist schon in klassischer Zeit bei Lateinern nicht ungewöhnlich, und hier im lat. Text angewandt, bei Griechen dagegen unerhört, und auch die Endung scheint eine griechische Nachbildung der lat. Namensform von Seiten eines Lateiners[1]. In seiner lat. Vorlage also folgte Laod. auf Philemon, und schwerlich folgte Hebr.; denn in diesem Fall würde der Schreiber, dessen Pergament noch nicht zu Ende war, mit Übergehung des kurzen Apokryphons den Hebr. haben folgen lassen. — Das Alter der zufällig erhaltenen Hss. gibt keinen sicheren Maßstab für die Zeit, in welcher dem Laod. die eine oder andere Stellung angewiesen worden ist. Die Stellung mitten unter den Gemeindebriefen hat am Verfasser der Argumente einen vielleicht noch älteren Zeugen als die Stellung hinter allen Paulinen am Speculum. Jene ist aber, wenn auch in modificirter Gestalt, viel besser bezeugt (S. 577 A. 3. S. 578 A. 1), als diese (S. 578 A. 3—5). Es dürfte daher wahrscheinlich sein, daß diejenigen, welche zuerst den Muth fanden, dieses Apokryphon in die Bibel einzureihen, es dahin stellten, wohin es unter ihren Voraussetzungen gehörte, zu den Gemeindebriefen des Paulus oder unter dieselben. Die nicht völlig zu überwindenden Bedenken gegen das Recht hiezu veranlaßten dann Andere, den Laod.

---

hinter *προς Λαουδακησας* ein Punctum setzte. Es wäre eine kurze Unterschrift, wie sie z. B. im Claromontanus unter Rom. steht, ohne das sonst übliche *ετελεσθη*. Aber der Schreiber stutzte und ließ auf die Worte, welche in ihrer ersten Hälfte Unterschrift zu sein schienen und doch als solche nicht zu Philem. paßten, in ihrer zweiten Hälfte aber einen weiteren Brief ankündigten, nichts folgen, weil ihm das, was wenigstens in einer seiner Vorlagen folgte, des Abschreibens nicht werth schien.

1) Wie *ens* in Namen wie *Clemens*, *Pudens* zu *ης* wird, so auch hier. Nimmt man dazu die gelehrte Einsicht, daß dem lat. *es* im acc. plur. durchweg griech. *ας* entspricht, so mußte aus — *enses ησας* werden.

als Anhang hinter alle Paulinen oder an den Schluß des ganzen NT's zu stellen. Diese Entwicklung läßt sich bis zu einem gewissen Grade mit der Geschichte der Stellung des Hebr. in Alexandrien vergleichen (oben S. 361) und hat auch an dem Schicksal der Perikope von der Ehebrecherin (Jo. 8, 1—11) ihre Analogie.

Für die Beantwortung der Frage, ob dieser in der abendländischen Kirche von 380 an so stattlich bezeugte Laod. eine ursprünglich lateinische Dichtung oder Übersetzung einer griechischen sei, was dann für die weitere Frage nach der Entstehungszeit von Wichtigkeit ist, müssen die orientalischen Nachrichten über einen Laod. herangezogen werden. Den Übergang zu diesen mache ich mit dem Wenigen, was der in Bethlehem weilende Hieronymus im J. 392 über einen solchen schrieb[1]. Es heißt gütig urtheilen, wenn man sagt, daß Hieronymus, der doch von Priscillian wußte (v. ill. 121) und von den unfertigen Zuständen in Bezug auf den Kanon in Italien und anderen Ländern des Occidents von jeher und besonders auch seit dem J. 382 (oben S. 262) wohl unterrichtet war, hier den Mund etwas voll genommen hat, wenn er behauptet, der Laod. werde von Allen ausgezischt. Nur in Bezug auf den Orient, vor dessen Gelehrten sich Hieronymus der occidentalischen Sonderbarkeiten schämte, hatte er ein Recht so zu reden. In Bezug auf den Occident läßt sich nur sagen, daß, soviel wir wissen, kein namhafter Vertreter der orthodoxen Kirche vor Gregor dem Großen für den Laod. in irgend welcher Weise eingetreten ist. Die Griechen haben ihn einstimmig verurtheilt. Daß sie es ausdrücklich thun, während Männer wie Ambrosius und Augustin, und auch noch Cassiodor ihn mit schweigender Verachtung strafen[2], ist ein Beweis, daß der Laod. im Orient keineswegs unbekannt war. Die in der antiochenischen Schule traditionelle Auslegung von Kol. 4, 16 steht von vornherein in polemischem Gegensatz zu dem fingirten Laod. (oben S. 567) und ist so künstlich, daß nur ein sehr lebhaftes polemisches Interesse ihre Entstehung und Behauptung begreiflich macht. Woher aber dieses Interesse, wenn die von Chrysostomus mit sichtlicher Achtung genannten Ausleger, wenn Theodor und Theodoret nur

---

1) V. ill. 5 nach Erörterung der Paulinen und des Hebr.: *Legunt quidam et ad Laodicenses, sed ab omnibus exploditur.* Cf. oben S. 83 A. 1, zur Form noch Hieron. praef. ad Philem. Vallarsi VII, 743: *recipiendam esse et ad Philemonem,* zur Sache Bd. I, 278.

2) Auch in den Commentaren zu Kol. 4, 16 bei Ambrosiaster, Pelagius (Hieron. ed. Vallarsi XI, 2, 390), in Cassiodors Complexiones findet man nichts.

einmal davon gehört hatten, daß im fernen Abendland einige in ihrer eigenen Heimat nichts geltende Leute einen lateinischen Laod. als paulinisch schätzten?[1] Zur Erklärung der oben S. 417 besprochenen Confusionen eines Epiphanius möchte die dunkle Kunde von einem lat. Laod. allenfalls ausreichen. Die Auslegung der Antiochener fordert zu ihrer Erklärung, daß der Laod., gegen welchen sie gerichtet ist, in ihrer Umgebung, also in griechischer Gestalt ziemlich verbreitet war. Dies findet eine selbständige Bestätigung an der Nachricht, daß im 7. Jahrhundert ein griechischer Laod. in Syrien existirt hat (oben S. 447). Die 15 Paulusbriefe, welche der Stifter der paulicianischen Sekte um 660 seinem Reformwerk als einzige hl. Schrift neben dem Ev. zu Grunde legte, sind nichts anderes als das griech. Original der 15 lat. Paulusbriefe, welche Gregor I. von Rom in Händen hatte. Dazu kommt eine Äußerung auf dem 2. nicänischen Concil von 787, welche von gewissen Hss. des Apostels sagt, worin ein erdichteter Brief an die Laodicener sich befinde, welchen die Väter d. h. die alten Kirchenlehrer als nicht paulinisch verworfen haben[2]. Mag diese letztere Behauptung eine Folgerung aus den älteren Satzungen über den Kanon sein, wodurch der Laod. stillschweigend ausgeschlossen ist, oder auf irgend welcher Erinnerung an die Polemik der antiochenischen Exegeten gegen den Laod. beruhen; die Hauptaussage selbst bezieht sich auf Bibeln, welche im J. 787 existirten, und es versteht sich, da das Gegentheil gesagt sein müßte, von selbst, daß dies griech. Bibeln waren. Ist nun vom Ende des 4. bis zum Ende des 8. Jahrhunderts die Existenz eines griech. Laod. bezeugt, so könnte es sich fragen, ob unabhängig von einander ein Grieche und ein Lateiner auf Grund von Kol. 4, 16 einen Laod. erdichtet haben, oder ob der griech. Laod. eine Übersetzung des lat., oder ob vielmehr der lat. Laod. eine Übersetzung des griech. ist. Die erste Annahme müßte erst durch unwiderlegliche Beweise, die auch das Unwahrscheinlichste als wirklich erweisen könnten, erträglich gemacht werden.

1) Das war die noch immer nicht ausgestorbene Meinung von Anger S. 142, dem die in Betracht kommenden Thatsachen nur erst unvollständig bekannt waren.

2) Mansi Conc. XIII, 294 Act. VI tom. 5: *καὶ γὰρ τοῦ θείου ἀποστόλου πρὸς Λαοδικεῖς φέρεται πλαστὴ ἐπιστολὴ ἔν τισι βίβλοις τοῦ ἀποστόλου ἐγκειμένη, ἣν οἱ πατέρες ἡμῶν ἀπεδοκίμασαν ὡς αὐτοῦ ἀλλοτρίαν. καὶ τὸ κατὰ Θωμᾶν Μανιχαῖοι παρεισήγαγον εὐαγγέλιον, ὅπερ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία ὡς ἀλλότριον εὐσεβῶς ἀποστρέφεται.* Man sieht, daß die Erdichtung und Verbreitung des Laod. keineswegs einer ketzerischen Partei zugeschrieben wird.

Aber auch die zweite Annahme ist höchst unwahrscheinlich; denn was ist überhaupt vor der Zeit des Chrysostomus und des Theodorus an lat. Kirchenliteratur ins Griechische übersetzt worden? Und wie hätten Griechen, die doch wußten, daß Paulus griechisch geschrieben, zu einem Brief Zutrauen fassen können, der ihnen nur in lat. Form entgegengebracht wurde? Es folgt also, daß der lat. Laod. Übersetzung eines griechischen Urtextes ist. Dies Ergebnis literargeschichtlicher Erwägung bestätigt aber auch die philologische Untersuchung. Den Beweis für den Übersetzungscharakter hat Lightfoot kurz und gut geführt[1]. Entscheidend ist namentlich der Nachweis, daß der fast ganz aus Reminiscenzen an die echten Briefe zusammengesetzte Laod. an entscheidenden Punkten von allen bekannt gewordenen lat. Texten der benutzten Grundstellen abweicht. Dies wäre nicht zu erklären, wenn ein Lateiner etwa um 350 mit seiner lat. Bibel in der Hand den Laod. aus einer solchen compilirt hätte. Ganz einfach dagegen liegt die Sache, wenn ein Lateiner eine griech. Compilation übersetzte. Er mußte wohl bemerken, daß darin Anklänge an die echten Paulinen vorkamen; unwillkürlich werden ihm selbst einige Erinnerungen an seine lat. Bibel in die Feder geflossen sein; aber er hatte keinen Anlaß, wie etwa der lat. Bearbeiter des Diatessaron, den Quellen der Compilation im einzelnen nachzugehen, sie in seiner lat. Bibel wieder aufzusuchen und aus diesen Quellen in lateinischer Fassung den Wortlaut neu zu schöpfen.

Trotzdem bleibt die Thatsache von unfraglichem Gewicht, daß dieser Laod. unvergleichlich mehr im lat. Abendland als im griech. Morgenland Verbreitung und Anerkennung gefunden hat. Daraus muß man folgern, daß er im Abendland entstanden ist, und es ergibt sich sofort als wahrscheinlich, daß er zu einer Zeit entstanden ist, als in einigen abendländischen Kirchen das Griechische noch die Kirchensprache war. Zu solcher Zeit hat aber, wie der C. Mur. (oben S. 83f.) uns bezeugt, im Umkreis von Rom ein griech. geschriebener Laod. existirt. Wie sollte dieser verschieden sein von dem gleichfalls griech. geschriebenen Laod., welchen wir 200 Jahre später in lat. Übersetzung gerade auch in Italien verbreitet finden? Wenn die Skepsis, mit welcher ein kritisch gestimmtes Gemüth allen

---

1) Ich finde nicht, daß diejenigen, welche den alten Irrtum weiterverbreiten, einen Versuch gemacht haben, die Beweisführung von Lightfoot p. 291f. zu widerlegen. Bis das geschieht, verzichte ich darauf, dieselbe zu vervollständigen.

Doppelgängern gegenübersteht, sich schon gegen die Annahme sträubt, daß der vom 4.—8. Jahrhundert im Orient nachweisbare griech. Laod. verschieden gewesen sei von dem lat. Laod., welcher vom 4.—19. Jahrhundert im Abendland zu finden ist, so ist noch schwerer zu glauben, daß ein im Abendland griechisch geschriebener, also gewiß vor 250 geschriebener Laod. verschieden sein sollte von einem griech. Laod., welcher einem abendländischen Theologen um 210 bekannt und unter katholischen Christen verbreitet war (s. oben S. 84). Der Irrtum des C. Mur., daß dieser Brief marcionitische Irrlehren enthalte, ist nicht unbegreiflicher, als die nur allgemeiner gehaltene Behauptung des Philaster, daß er von Häretikern interpolirt sei. Und daß er gerade an Marcionitisches dachte, ist Bd. I, 282 ausreichend erklärt worden. Nach alle dem ist der einzige Laod., welcher auf Grund von Kol. 4, 16 erdichtet worden ist, noch im 2. Jahrhundert im Abendland, wahrscheinlich in Rom oder Unteritalien griechisch geschrieben worden. Ich wüßte nicht, welches Moment seiner ferneren Geschichte, von diesem Punkt aus betrachtet, irgendwelche Schwierigkeiten bereiten könnte.

Der Text des Laod. ist abgesehen von den Abdrücken einzelner Hss.[1] dreimal auf Grund mehr oder weniger umfassender handschriftlicher Forschung kritisch bearbeitet worden, von Anger S. 155, von Westcott, History of the Canon (Ed. 6) p. 581 und am gründlichsten von Lightfoot p. 287ff. Letzterer hat auch eine griech. Rückübersetzung geliefert, welche diejenige von E. Hutter (bei Fabric. Cod. apocr. I^2, 873) übertrifft. Hoffentlich wird die große oxforder Ausgabe der ntl. Vulgata es nicht verschmähen, dies so lange Jahrhunderte mit der Vulgata verbunden gewesene Stück seiner Zeit im Anhang auf Grund erschöpfender Kunde der handschriftlichen Überlieferung herauszugeben. Inzwischen darf es hier nicht fehlen. Ich gebe bis auf die wenigen cursiv gedruckten Worte den Text des Fuldensis (F), mit welchem der kritisch bearbeitete Text von Lightfoot beinah völlig übereinkommt, und bemerke unter dem Text die Varianten des Reg. I. E. VII VIII im Brit. Mus. als des ältesten Zeugen

1) Unter diesen sei hervorgehoben derjenige in Bianchini's Vind. Canon. Script. p. CXCV nach dem Toletanus; der von E. Ranke nach dem Fuldensis p. 291, der von Mai Spicil. Rom. IX, 3, 74 nach einem jüngeren Vaticanus (dazu in der Appendix desselben Bandes p. X hinter Priscillians „Canones" noch die Varianten des Cavensis, wahrscheinlich jedoch unvollständig); und der von Belsheim l. l. p. XIII nach dem sogenannten Gigas zu Stockholm.

(saec. X) einer weitläufigeren Recension (= R), welche Westcott nach diesem Codex hat drucken lassen. Die im zweiten Absatz unter dem Text angeführten Parallelstellen dienen einigermaßen als Commentar zu dem an manchen Stellen doch noch recht dunkeln, sichtlich schlecht überlieferten, aber auch wohl von Haus aus rohen lat. Text.

Ad Laodicenses.

1. Paulus, apostolus non ab hominibus neque per homi-
nem, sed per Jhesum Christum, fratribus qui sunt Laodiciae.
2 Gratia vobis et pax a deo patre et domino Jhesu Christo.
3 Gratias ago Christo per omnem orationem meam, quod
permanentes estis in eo et perseverantes in operibus eius, pro-
missum expectantes in diem iudicii. 4 Neque destituant vos
quorundam vaniloquia insinuantium, ut vos *avertant* a veritate
evangelii, quod a me praedicatur. 5 Et nunc faciet deus, ut
qui sunt ex me ad profectum veritatis evangelii deservientes
et facientes benignitatem *operamque* salutis vitae aeternae.
6 Et nunc palam sunt vincula mea, quae patior in Christo,
quibus laetor et gaudeo. 7 Et hoc mihi est ad salutem per-

---

1 *Christum* F: + *et deum patrem omnipotentem qui suscitavit eum a mortuis* R | *Laudiciae* R | 2 *domino nostro* R | 3 *Christo* F: *deo meo et Christo Jhesu* R | *estis permanentes* ... *sperantes promissum in die iudicationis* R | 4 *destituant* F: *enim destituant* R, *destituat* Specul. ed. Weihrich p. 516, *destinavit* Cavensis nach Mai (oben S. 583 A. 1) | *vaniloquia* F R: *vaniloquentia* (eine Hs. *vanel.*) Spec. u. A. | *avertant* Spec. R: *evertant* F | 5 *operamque* Cavensis: *operumque* F, *eorum quae* R, *operum quae* Lightf. | 6 *in quibus lactor* R | 7 *et* vor *admin.* F: om. R | *administrante* etc.

V. 1 Gal. 1, 1 *Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* — V. 2 (Philipp. 1, 2). — V. 3. Phil. 1, 3 *ἐγὼ μὲν εὐχαριστῶ τῷ κυρίῳ [ἡμῶν] (ἐπὶ πάσῃ [τῇ] μνείᾳ ὑμῶν πάντοτε) ἐν πάσῃ δεήσει μου.* Diese abendländische (D G d g Ambrosiaster) und sicherlich ursprüngliche LA (cf. Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1885 S. 184) ist hier vorausgesetzt. Zu *perseverantes in operibus eius* cf. einerseits Rom. 2, 7, andrerseits Phil. 2, 30 *τὸ ἔργον Χριστοῦ.* Zum Schluß cf. Phil. 1, 10; 1 Jo. 4, 17; 2 Petri 2, 9; 3, 7. — V. 4. Cf. Kol. 2, 4; 1 Tim. 1, 6 (*ματαιολογία, vaniloqium*); 2 Tim. 4, 4; Gal. 2, 5 (14. Kol. 1, 5) *ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου,* Gal. 1, 11 *τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ* cf. Gal. 2, 2. — V. 5 Phil. 1, 12 *τὰ κατ' ἐμὲ μᾶλλον εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθεν.* — V. 6 Phil. 1, 13 *ὥστε τοὺς δεσμούς μου φανεροὺς ἐν Χριστῷ γενέσθαι* cf. weiter Phil. 1, 18; 2, 17. — V. 7 Phil. 1, 19f. *ὅτι τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* ...

petuam; quod ipsum factum orationibus vestris et administrant*e* spirit*u* sanct*o*, sive per vitam sive per mortem; 8 est enim mihi vere vita in Christo et mori gaudium. 9 Et in ipsum in vobis faciet misericordiam suam, ut eandem dilectionem habeatis et sitis unianimes.

10 Ergo, dilectissimi, ut audistis praesentia mei, ita retinete et facite in timore dei, et erit vobis vita in aeternum; 11 est enim deus qui operatur in vos. 12 Et facite sine retractu, quaecumque facitis.

13 Et quod est [*reliquum*], dilectissimi, gaudete in Christo, et praecavete sordidos in lucro. 14 Omnes sint petitiones vestrae palam apud deum, et estote firmi in sensu Christi. 15 Et quae integra et vera et pudica et iusta et amabilia, facite. 16 Et quae audistis et accepistis, in corde retinete, et erit vobis pax.

18 Salutant vos sancti. 19 Gratia domini Jhesu cum spiritu vestro. 20 Et facite legi Colosensibus et Colosensium vobis.

R: *administrantem spiritum sanctum* F | 8 *vere vita* F R: *vivere* Lightf., was nicht überliefert zu sein scheint; wohl aber *vivere vita* | 9 *in ipsum* F: *ipse* R, *in idipsum* al., *id ipsum* Lightf. | *misericordia sua* Lightf. gegen die codd. | *unianimes* F: *unanimes* R | 10 *vita* F: *pax et vita* R | 11 *vos* F: *vobis* R | 12 *retractu* F: *retractatu* R | 13 *est* F R u. die meisten: *est optimum* oder *optimum est* oder *bonum est* al., *reliquum* ergänzt Lightf. | *lucro* F und die meisten: *lucrum* R | 14 *firmi — Christi* F: *sensu firmi in Christo Jhesu* R | 15 *et quae sunt integra et vera et iusta et pudica et amabilia et sancta facite* R | 18 *omnes sancti in Christo Jhesu* R | 19 *domini nostri Jhesu Christi* R | 20 *legi Colosensibus hanc epistolam et Colosensibus vos legite. Deus autem et pater domini nostri Jhesu Christi custodiat vos immaculatos in Christo Jhesu, cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen* R gegen F und die meisten.

εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου. — V. 8 Phil. 1, 21 *ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ ἀποθανεῖν κέρδος.* — V. 9 Phil. 2, 2 *τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύνψυχοι.* — V. 10—12 Phil. 2, 12—14 *ὥστε, ἀγαπητοί μου, καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ... μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε. θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν ... πάντα ποιεῖτε χωρὶς .. διαλογισμῶν.* Kol. 3, 17 *ὅτι ἂν ποιῆτε.* — V. 13 Phil. 3, 1 *τὸ λοιπόν, ἀδελφοί μου, χαίρετε ἐν κυρίῳ.* 1 Tim. 3, 8 (Tit. 1, 7) *αἰσχροκερδεῖς.* — V. 14 Phil. 4, 6 *τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν θεόν.* 1 Kor. 15, 58 *ἑδραῖοι γίνεσθε.* — V. 15f. Phil. 4, 8f. *ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ .. ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε ... ταῦτα πράσσετε, καὶ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἔσται μεθ᾽ ὑμῶν.* — 18 cf. Phil. 4, 22. — 19 Phil. 2. 23 wörtlich. — 20 Kol. 4, 16.

3. Der Brief an die Alexandriner.

Neben dem Brief an die Laodicener nennt der Can. Mur. (oben S. 8. 86) einen solchen an die Alexandriner. Je ferner diese Adresse für einen dem Paulus anzudichtenden Brief liegt, und je weniger hier, wie doch einigermaßen bei dem Titel „ad Laodicenses“, an eine Verwechselung mit einem kanonischen, nur im Titel geänderten Brief zu denken ist, um so weniger kann bezweifelt werden, daß etwa um dieselbe Zeit, wie der Laod., jedenfalls vor d. J. 200 ein Brief an die Alexandriner in griech. Sprache angefertigt worden ist. Daß dieser, wie schon die Ausdrucksweise des Can. Mur. anzudeuten scheint, von Anfang an weniger Anerkennung gefunden hat, als der Laod., und daß jede weitere Kunde über einen so betitelten Brief fehlt, wird wahrscheinlich weniger darin seinen Grund haben, daß er noch alberner war, als der Laod., sondern darin, daß er nicht, wie dieser in Kol. 4, 16, eine „auctoritas apostolica“ für sich aufzuweisen hatte. Sollte er bald nach der Zeit des Can. Mur. abhanden gekommen und etwa niemals ins Lateinische übersetzt worden sein? was für ein auf das Abendland beschränktes Schriftstück einem Todesurtheil gleichkam. Merkwürdig ist jedenfalls die ganz beiläufige, oben S. 576 Anm. mitgetheilte Äußerung eines Herveus Dolensis, eines in der älteren patristischen Literatur sehr bewanderten Mannes.[1] Wenn er den Laod. den 15. oder 16. Brief nennt, den Paulus wirklich geschrieben hat, so weiß er von 16 solchen Briefen und schwankt nur darüber, ob er dem Laod. die 15. oder 16. Stelle anweisen soll. Daß er an den nur armenisch erhaltenen, schon in der griechischen und vollends in der lateinischen Literatur nie erwähnten apokryphen Brief des Paulus an die Korinther gedacht haben sollte, ist doch wohl undenkbar; und es liegt jedenfalls näher an den Alex. zu denken, welcher einst im Abendland existirt hat. An sich wäre möglich, daß er an den 1 Kor. 5, 9 erwähnten früheren Brief gedacht hätte, ohne von seiner angeblichen Erhaltung etwas zu wissen. Herveus trägt, wie die verständigeren Ausleger von jeher, kein Bedenken, die ehemalige Existenz dieses verlorenen Briefs anzuerkennen (col. 862), und er erklärt den Plural ἐπιστολαί in 2 Kor. 10, 9 aus der Rück-

1) Der Bericht seiner Klosterbrüder (bei Migne 181 col. 9. 10) wird weniger durch ausdrückliche Citate im Commentar, als durch die verständige Benutzung der älteren Literatur bestätigt.

sicht auf die zwei dem sogenannten 2. Kor. vorangegangenen Briefe des Paulus an die Korinther. Aber er hält jenen Brief gar nicht für den einzigen des Paulus, der verloren gegangen ist. Zu 2 Thess. 2, 2 bevorzugt er die Auslegung, wonach dort auf einen wirklich von Paulus geschriebenen und in Thessalonich misdeuteten Brief hingewiesen sei (col. 1390, und noch einmal 1391). Woher also die 16 Briefe des Paulus? Sodann bleibt der Ausdruck seiner Bemerkung zu Kol. 4, 16 nur solange natürlich, als es sich mit dem fraglichen 15. oder 16. Brief neben dem Laod. ebenso verhält, wie mit diesem, wenn er noch existirte oder doch, soviel Herveus zu wissen glaubte, zu einer Zeit existirt hatte, in welcher die Kirche, anstatt alle 16 Briefe, die Paulus geschrieben, nur 14 derselben in ihren Kanon aufnahm. Ich vermuthe daher, daß Herveus mindestens aus einer älteren Schrift von einem weiteren apokryphen Paulusbrief gehört hatte, und daß dies der einzige außer Laod. im Abendland vorhanden gewesene Brief dieser Art, also der ad Alexandrinos gewesen ist.

In dem Sacramentarium und Lectionarium Bobbiense, aus welchem oben S. 284f. ein merkwürdiger Bibelkanon mitgetheilt worden ist, liest man folgende nicht minder merkwürdige epistolische Lektion:[1]

Epistola Pauli apostoli ad Colos.[2]

1 *Fratres*, qui sub potestate domini[3] sumus, mandatum

---

1) Cf. Mabillon, Mus. Ital. I, 2, 363. Eine genaue Collation auch dieses Stücks (Paris. lat. 13246 fol. 212 rect.) verdanke ich den Herren Jacob und Chatelain cf. oben S. 284 A. 1. Ich bringe den Text ohne Emendationen zum Abdruck. Die Interpunktion und die Verszählung rührt von mir her; die selbstverständlichen Abbreviaturen für *dominus, fratres, carissimi fratres, per* u. dgl. habe ich aufgelöst. Die nur zur Einrahmung der Lektion dienenden Worte lasse ich cursiv drucken. Dazu gehört gewiß auch das *fratres* an der Spitze; denn dieses finden wir in diesem Sacramentar regelmäßig den epistolischen Lektionen vorgesetzt p. 278. 283. 285. 286. 288. 339. 348. 381. 384. 385. Es ist dies ebenso wie das gewöhnliche *in tempore illo* p. 278. 297. 298, oder *in diebus illis* p. 284. 285. 286 (zweimal) oder (ohne *in*) *diebus illis* p. 286 (einmal) 293. 294. 302. 330 an der Spitze der Lektionen aus den Evv. und der AG. eine Zuthat des Redaktors, welcher die Perikopen für die Vorlesung im Gottesdienst zusammengestellt hat.

2) So C (= Codex), *Colossenses* M (= Mabillon).

3) Cf. Mt. 8, 9; Lc. 7, 8 *ὑπὸ ἐξουσίαν, sub potestate* vulg. Josephi vita 23 *οἱ ὑπὸ τὴν ἐξουσίαν τοῦ βασιλέως.* Die *ἐξουσία* Christi Mt. 28, 18; Apok. 12, 10.

dei custodire debemus. 2 Qui custodiunt precepta[1] domini, abent vitam aeternam; et qui negant mandata eius, adquirunt ruinam[2] et in hoc secunda morte[3]. 3 Preceptum domini hoc est: Non periuraberis[4]; non furtum faciis; non adulterabis; non falsum testimonium dices; non accipies munera[5] contra veritatem nec per potestatem. 4 Qui habet potestatem et abnegat veritatem, abnegabitur illi regnum dei et conculcabitur in infernum. Ibi non egreditur bis[6]. 5 Quomodo sumus fragiles et prevaricatores, egentes[7] peccatum! 6 Non per singolus dies penetemus, sed per singolus dies peccatum super peccatum facemus. 7 Ut sciates hoc, carissimi fratres[8], quia opera nostra....[9] scriptum est in hoc libro: „in cummemora-

1) *praecepta* und nachher *habent* M; letzterer Ausdruck nur johanneisch cf. Jo. 3, 15f. 36; 5, 24, zur Sache Jo. 12, 50; Rom. 6, 22; 1 Jo. 2. 17.

2) *ruina* = πτῶσις Lc. 2, 34; Mt. 7, 27 vulg.; *quaerit ruinam* Prov. 17, 16 u. 19 vulg., auch bei Sabatier nichts anderes. Dagegen *adquirere* in ähnlicher Verbindung Sapientia 1, 12; Rom. 13, 2.

3) *secundam mortem* M cf. Apok. 20, 6. 14; 21, 8. Das *in hoc* heißt *in adquirendo ruinam.*

4) Das scheint auf ein unerhörtes Deponens *iuror, periuror* zurückzugehen; wahrscheinlicher ist doch zu lesen *periuraveris* oder vollends nach Analogie der folgenden Verba (auch *faciis* ist *facies,* so M) und nach den Grundstellen Lev. 19, 12; Mt. 5, 33 vulg. *periurabis* cf. übrigens die ganze Reihe der Gebote mit Exod. 20, 14f.; Apostell. 2.

5) Exod. 23, 8 *nec accipies munera* cf. Deut. 16, 19; 1 Sam. 8, 3.

6) Man sollte denken, aus der Hölle komme der, welcher einmal hineingerathen ist, auch nicht einmal wieder heraus. Sollte *bis* eine ungeschickte Übersetzung von πάλιν sein, oder δίς im Sinne von τὸ δεύτερον zu Grunde liegen cf. 1 Reg. 22. 16 v. l. ἔτι δίς vulg. *iterum iterumque?*

7) M *praevaricatores, agentes,* natürlich richtig; ebenso v. 6 die gewöhnlichen Formen *singulos .. paenitemus ... facimus,* v. 7 *sciatis.*

8) *k̄ ff̄* C; *fratres carissimi* M.

9) Der Text scheint verstümmelt. Wollte man *quia opera nostra scriptum est* als Übersetzung von ὅτι τὰ ἔργα ἡμῶν γέγραπται hinnehmen (cf. Can. Mur. oben S. 86 A. 2), so würde die grammatisch und logisch erforderliche Apodosis zu *ut sciatis* fehlen, und *in hoc libro* bliebe unerklärt. Es könnte dann jedenfalls nicht die Schrift gemeint sein, der diese Perikope entnommen ist, sondern nur etwa ein Buch wie die in Dan. 7, 10; Apok. 20, 12. Aber von einem solchen Buch war vorher nicht die Rede. Wahrscheinlich ist hinter *opera nostra* mehreres ausgefallen, zunächst eine Vervollständigung des mit *quia* begonnenen Satzes (etwa *a deo* oder *per Christum iudicabuntur* oder dgl.), sodann der Hinweis auf ein wahrscheinlich apokryphes Buch. In diesem Buch wird dann der Spruch gestanden haben, den ich als Citat gekennzeichnet habe.

cione erit nobis in die iudicio"[1]. 8 Ibi nec testes, ibi nec pares[2], ibi nec per munera iudicabitur[3], quia non est melior[4], quam fides, veritas, castitas, ieiunius et elimosina, qui extingit omni peccata[5]. 9 Et „quod tibi non vis, alio non facias"[6]. 10 Stipola rignum[7] dei et accepit corona, quod est in Christo Jesu domino.

Evangelium superius dic.

Aus dem Kolosserbrief stammt diese Lektion nicht. Es liegt also in der Überschrift ein solcher Fehler vor, wie deren in diesem Lektionar mehrere sich finden[8]. Die nächste Vermuthung ist, daß ein anderer uns bisher unbekannter Brief unter dem Namen des Paulus die Quelle sei. Jedenfalls befriedigt das Urtheil Mabillon's p. 363 *Est farrago ex scripturae verbis contexta* in keiner Weise. Allerdings hat sich der Redaktor des Lektionars ziemlich große Freiheiten erlaubt. Er combinirt mehrmals mit den Abschnitten, welche den Grundstock einer Perikope bilden, verwandte kleinere Stücke aus anderen Büchern[9]. Aber etwas wirklich Vergleichbares wird man

1) Mabillon *in commemoratione ... iudicii.*

2) Das soll wohl heißen „Genossen" in dem Sinne von Mitangeklagten, die einen Theil der Schuld und Strafe mittragen. Auf sich selber ist da Jeder gestellt, wie auch der Richter an jenem Tage nicht der Zeugen bedarf, um mit deren Hülfe die zu beurtheilenden Handlungen zu erfahren. An den mittelalterlichen Gebrauch von *pares, pairs* ist nicht zu denken.

3) Cf. Micha 3, 11 *principes eius in muneribus iudicabant.*

4) Das scheint nicht Schreibfehler für *melius*, sondern eher Übersetzung eines in *κρείττων* verschriebenen *κρεῖττον* zu sein.

5) M *ieiunium et eleëmosyna, quae extinguit omnia.* Cf. Tob. 4, 10 (al. 11); 12, 9.

6) Das bekannte Apokryphon cf. Bd. I, 366f. So wie hier ohne *fieri* citirt es auch Pirminius (Caspari, Anecdota I, 167, am Schluß jedoch *alii ne feceris* cf. auch ebendort p. 191 *quod sibi quis fieri non vult, alii ne faciat*, womit dann die kanonische Form aus Mt. 7, 12 verbunden wird).

7) M. *regnum .. coronam.* Die active Form „stipulare" statt des gewöhnlicheren *stipulari* ist nicht unerhört. Das Weitere muß doch wohl den Sinn haben: *accipe* oder *accipies coronam, quae est* etc.

8) Mabillon p. 288 etc. müßte es *secundum Lucam* (12, 35) statt *secundum Matthaeum* heißen, p. 384 *ad Thessalonicenses* (4, 13) statt *ad Titum.*

9) So gibt er p. 317—319 trotz der dreimaligen Überschrift *Lectio sancti evangelii secundum Joannem* in der That 3 Stücke einer Harmonie der Leidensgeschichte, zu welcher die anderen Evv. sehr viel beigetragen haben. Es wird p. 343 angeblich aus Johannes zuerst Mt. 4, 18—20 gelesen, sodann mit den Worten *Post haec dicit Jesus Petro* zu Jo. 21,

nicht finden. Und welches wäre hier der zu Grunde gelegte Text, und welches die anderswoher entlehnten Zusätze? Es ist ja obiger Text auch nichts weniger als eine zusammenhangslose Perlenschnur von Sprüchen. Ganz geordnet folgen die Gedanken auf einander. Eher könnte man daran denken, ein Bruchstück einer Homilie vor sich zu haben[1]. Aber wie käme dieselbe an diese Stelle, wo eine epistolische Lektion erforderlich war? Es ist die vierte und letzte „Missa votiva", für welche, wie die Schlußbemerkung sagt, das Evangelium der vorangehenden zweiten p. 362 mitgilt. Es könnte statt der Epistel auch, wie so oft, ein Stück der Apostelgeschichte dienen, oder wie bei der ersten „Missa votiva"[2] ein Stück eines kanonischen oder apokryphen Buchs des AT's. Aber nicht erst die Schlußworte beweisen, daß diese Perikope einer christlichen Schrift entnommen ist. Das im Context v. 7 vorkommende *carissimi fratres* beweist, daß das Stück, wenn nicht einer Predigt, sondern einer angeblich biblischen Schrift, dann einem apostolischen Brief angehört[3]. Darauf gründe ich die Vermuthung, daß wir das Stück jenes 16. Paulusbriefs vor uns haben, von welchem jener Hervé zu Bourg-Déols etwas zu wissen meinte; und da wir außer dem Laodicenerbrief im Abendland nur noch von einem Apostelbrief ad Alexandrinos hören, so vermuthe ich, daß das Stück aus diesem genommen ist. Daß der Kanon am Schluß des

---

15—19 übergegangen. Nur einmal finde ich Solches in den Episteln: p. 380 steht angeblich aus Gal. zuerst 2 Kor. 5, 10, darauf erst Gal. 6, 8—10. Hinter einer Lektion aus Apok. 12 p. 355 stehen noch die Worte: *Qui habet aurem, audiat quid ...*

1) Es kommen in dem Lectionarium Luxoviense (Mabillon, De liturgia Gallicana p. 106. 109) zwei Sermones Augustini vor.

2) p. 361 aus Sap. Salom., aus demselben Buch an analoger Stelle d. h. als „Epistel" vor dem Evangelium p. 341. Die dritte dieser Messen p. 362a hat gar keine Lektionen.

3) Es wäre an sich nicht ausgeschlossen, daß es sich um eine Apokalypse handelte, welche wie die johanneische die Form des Sendschreibens an sich trug. Dies gilt einigermaßen auch von der Apokalypse des Paulus (Tischendorf, Apoc. apocr. p. 34). In einer lateinischen Bearbeitung derselben findet sich auch mehrmals die Anrede *fratres karissimi* (Brandes, Visio Pauli p. 65, 1; 68, 2; 80, 4). Die Hinweisungen auf die Hölle und das Gericht in unserer Perikope, sowie der Name des Paulus in der Überschrift mußte an die Apokalypse des Paulus erinnern. Aber in dem griechischen Text und den Übersetzungen derselben findet sich nichts mit unserer Perikope Ähnliches, geschweige denn Identisches. Nur insofern ist diese Apokalypse vergleichbar, als sie außer dem Titel und der Anknüpfung an 2 Kor. 12, 1—4 auch nichts specifisch Paulinisches enthält.

Sakramentars nur 14 Briefe des Paulus nennt (oben S. 285), spricht natürlich nicht gegen diese Vermuthung; denn dieser Kanon steht in keinem inneren Verhältnis zu dem sonstigen Inhalt des Buchs. Er enthält z. B. nicht die Sapientia Salomonis, aus welcher das Lektionar mehrere Stücke bietet. Der Redaktor des Ganzen, welcher wahrscheinlich im 6. oder 7. Jahrhundert nicht allzufern von Luxeuil oder von Besançon gearbeitet hat (oben S. 286), wird selbst von der Quelle dieser Perikope nichts Näheres gewußt haben oder nichts haben wissen wollen. In einem der verschiedenen Bücher, aus welchen er sein Buch herstellte, fand er diese ihm passend erscheinende Missa votiva. Stand in seiner Vorlage über der epistolischen Lektion der richtige Titel, so wird er ihn absichtlich in *ad Colossenses* geändert haben, weil ihm jener Titel fremd oder als apokryph misfällig war. Das stimmt zu der Beobachtung, daß auch innerhalb der Perikope v. 7 wahrscheinlich ein apokrypher Titel getilgt ist. Wenn beides nicht vom Redaktor geschehen ist, dann von einem Vorgänger oder auch Nachfolger desselben. Die weiter erforderliche Annahme, daß diese Perikope oder vielmehr die Schrift, woraus sie genommen ist, eine Übersetzung aus dem Griechischen sei (oben S. 586), bereitet keine Schwierigkeit. Im Gegentheil schwinden manche Sonderbarkeiten des Textes, sowie man ihn ins Griechische zurückübersetzt, wie schon in den Anmerkungen zu demselben mehrfach angedeutet wurde. Die barbarische Sprache des Stücks, welche bleibt, auch wenn man die Orthographie verbessert, ist nicht etwa diejenige des Redaktors oder seiner sonstigen Quellen. Die Gebete des Sakramentars sind meist in gutem, schwungvollem Kirchenlatein gehalten; die biblischen Texte sind mit einiger Freiheit der Vulgata entlehnt. Unsere Perikope fällt ebenso wie der Kanon am Schluß des Codex völlig aus der Stilart des sonstigen Inhalts heraus. Sie ist wie jener eine Antiquität, über welche ich nicht das letzte, aber doch das erste Wort gesagt haben möchte. Die Richtigkeit meiner, wie ich fühle (Bd. I, 277) ziemlich kühnen Hypothese vorausgesetzt, springt vor allem der große Unterschied zwischen dem Laod. und dem Alex. in die Augen. Dort eine ideenlose Compilation aus Worten und Sätzen der echten Paulusbriefe ohne ersichtlichen religiösen oder kirchlichen Zweck, hier freilich auch nichts weniger als ein originelles Geisteserzeugnis — welchem Fälscher der alten Zeiten wäre je ein solches gelungen? — aber doch ernsthafte Gedanken in altertümlichem Gewand, Mahnungen und Lehren, wie man sie jedem Apostel, also auch dem Paulus zutrauen mochte. Aus dieser Vergleichung läßt sich aber kein Grund gegen meine Ver-

muthung herleiten. Denn die Zusammenstellung der beiden Briefe im Can. Mur. verbürgt nur dies, daß beide noch im 2. Jahrhundert entstanden sind und damals bei Manchen in Gunst standen, aber keineswegs, daß sie ähnlichen Inhalt und Stil zeigten oder von demselben Mann verfaßt waren. Schon die Wahl der Adresse ad Alexandrinos im Unterschied von der Adresse ad Laodicenos beweist, daß der Verfertiger jenes Briefs ebenso unbekümmert darum war, seiner Dichtung durch Anlehnung an die im NT vorliegende Tradition über Paulus einen Schein der Echtheit zu geben, als der Verfasser des Laod. eben hierum sich bemüht hat.

4. Der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern.

Von diesem weiß man in Europa seit dem J. 1644, in welchem J. Ussher aus einer von Smyrna nach England gekommenen, übrigens unvollständigen armenischen Hs. etwas davon mittheilte [1]. Den Text einer vollständigeren Hs., die von Aleppo kam, veröffentlichten die Brüder Whiston und begleiteten sie mit einer lateinischen und einer griechischen Übersetzung [2]. Diese Übersetzungen haben den Erörterungen der abendländischen Theologen zur Grundlage gedient, bis der Pfarrer W. Fr. Rinck in einer ausführlichen Monographie die Frucht seiner Studien, die er auf S. Lazzaro unter Beihülfe des Mechitaristen Pasqual Aucher getrieben hatte, veröffentlichte. Das Werthvolle daran ist die auf Grund von 8 Hss. [3] angefertigte deutsche Übersetzung sowie einige Mittheilungen aus damals, theilweise auch jetzt noch ungedruckten armenischen Schriften, worin die Briefe citirt

1) In der Sylloge annotationum p. 29 hinter Polycarpi et Ignatii epist. Oxon. 1644. Die weitere Literargeschichte findet man, soviel ich sehe, vollständig und richtig bei Rinck, Das Sendschreiben der Korinther an Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Korinther, Heidelberg 1823, S. 1—4 dargestellt.

2) Mosis Chorenensis hist. Armen. libri tres, London 1736, appendix p. 371. Eine fehlerhafte Abschrift derselben Hs., welche der Vater der Brüder Whiston an La Croze in Berlin geschickt hatte, wurde von diesem 1727 übersetzt und in dessen Thes. epistol. III, 237 aufgenommen. Davon ist verschieden die früher von La Croze angefertigte Übersetzung des unvollständigen Textes, welche bei Fabric. cod. apocr. III, 681 zu lesen ist.

3) Rinck S. 7f. Nach der angeblich ältesten, nicht datirten hat Zohrab sie in der doppelten venediger Bibelausgabe (in Großquart und Oktav) von 1805 drucken lassen. Eine allzu freie englische Übersetzung hatte Lord Byron während seines Aufenthalts auf S. Lazzaro angefertigt.

werden. Jene 8 Hss. sind Bibeln, in welchen unsere beiden Briefe in Reih und Glied mit den kanonischen Briefen des Paulus stehen, und zwar als dritter Korintherbrief hinter dem zweiten und vor Gal., während sie in der von den Mechitaristen 1805 herausgegebenen armenischen Bibel in einen Anhang von Apokryphen hinter der Apokalypse verwiesen und dort zwischen Sirach, III (= IV) Esra, Gebet des Manasse einerseits und die Erzählung vom Lebensende des Johannes andrerseits gestellt sind[1]. Aus dieser Stellung in den Bibelhss. würde sich noch nicht ergeben, daß sie von der armenischen Kirche jemals förmlich zum Kanon gerechnet worden seien; sie brauchten darum in der Kirche Armeniens nicht mehr gegolten zu haben wie der Laodicenerbrief im Abendland. Mehr bedeutet es, daß sie in alten Lektionarien Aufnahme gefunden haben[2]; noch mehr der Gebrauch, welchen Theodor Khertenavor im 7. Jahrhundert von diesen Schriftstücken in einer Rede gegen die Mairagomenser gemacht hat[3]. Er erkennt an, daß sie in den neueren Bibelhss. seiner Zeit fehlen, macht aber geltend, daß schon Gregor der Erleuchter in einer Rede einen Spruch daraus citirt habe[4]. Theodor will damit beweisen, daß auch das Wort vom blutigen Schweiß Jesu Lc. 22, 44 darum, weil es in den neueren Hss. fehle, noch keineswegs, wie die Ketzer behaupten, unecht sei. Er war also nicht nur von der Echtheit der Briefe überzeugt, sondern wollte sie auch in dem dogmatischen Sinn dieses Wortes als kanonisch betrachtet wissen. Indem er den neueren Hss. die Auktorität des großen Stifters der armenischen Kirche gegenüberstellt, spricht er die geschichtliche Thatsache aus, daß diese Briefe in den Anfängen der armenischen Kirchengeschichte unbedingter und allgemeiner wie zu seiner Zeit für echt und kanonisch galten. Dies

1) Rinck S. 9; C. Fr. Neumann, Gesch. der armenischen Literatur S. 39; Petermann in Prot. RE. I², 667. Wenn Letzterer S. 668 bemerkt, daß in den Hss. die apokryphe Korrespondenz theils hinter 2 Kor., theils hinter allen Paulinen stehe, so gilt von allen 8 Hss. Rincks nur Ersteres. Die Dormitio Joannis, das einzige der genannten Apokrypha, welches in den Hss. hinter der Apokalypse steht, wurde von Katergian, Wien 1877, herausgegeben und von mir in den Acta Joannis p. XCV. 238 verwerthet.

2) Aucher bei Rinck S. 14 kannte zwei solche. Cf. unten S. 600 A. 2.

3) Aucher bei Rinck S. 16 berichtet noch nach der Hs.; inzwischen sind die Schriften Theodors zu Venedig 1833 gedruckt worden cf. Petermann S. 669; Neumann S. 101.

4) In der dem Gregor zugeschriebenen Rede an die Neophyten wird in der That c. 1, 9 des zweiten Briefs als echt paulinisch citirt Rinck S. 15. 234. Cf. über die angeblichen Schriften Gregors Neumann S. 15.

ist auch nicht zu bezweifeln. Die dem Gregor zugeschriebenen Schriften können zur Zeit dieses Theodor nicht jung gewesen sein. Die Armenier können die Briefe auch nicht von den Griechen bekommen haben, bei welchen von diesen Briefen nichts verlautet, und bei welchen sie, wenn sie überhaupt bekannt waren, jedenfalls in keinem Zusammenhang mit dem NT gestanden haben; dies gilt mit völliger Sicherheit von der Zeit seit Entstehung der armenischen Kirche. Daraus schloß schon Rinck S. 71 richtig, daß die Armenier sie von den Syrern, also auch zu der Zeit, da der Einfluß der syrischen Kirche und Bibel bei ihnen der überwiegende war, d. h. mindestens vor dem J. 500 empfangen haben. Rinck kannte die jeden Zweifel hieran ausschließende Thatsache noch nicht, daß die Syrer im 4. Jahrhundert diese Briefe in ihrer Bibel hatten. Die Anführung eines Spruchs aus denselben bei Aphraat (oben S. 561) könnte, da das Citat nicht wörtlich genau ist, beanstandet werden. Dieses Citat wird aber bestätigt und seinerseits beweiskräftig gemacht durch den in armenischer Übersetzung erhaltenen Commentar des Syrers Ephraim zu den paulinischen Briefen, worin diese Apokrypha als ganz gleichwerthig mit den übrigen Paulusbriefen und an derselben Stelle, welche sie in den armenischen Bibelhss. einnehmen, behandelt sind. Meine Bitte an die Armenier und die des Armenischen Kundigen, uns Anderen dieses ganze, sehr wichtige Werk Ephraims in ähnlicher Weise zugänglich zu machen, wie J. B. Aucher und G. Mösinger uns die Expositio evangelii concordantis verdolmetscht haben, ist bisher unerhört geblieben[1]. Dagegen hat Professor H. Hübschmann zu Straßburg mich und, ich zweifele nicht, auch die Leser dieses Buchs zu größtem Dank verpflichtet, indem er einen zur Zeit in Deutschland sich aufhaltenden Armenier Herrn Stephan Kanajanz veranlaßt hat, den die apokryphe Korrespondenz betreffenden Theil von Ephraims Commentar aus dem Armenischen ins Deutsche zu übersetzen, und indem er diese in Anbetracht der Verderbtheit des Textes sehr schwierige, aber sichtlich mit großer Sorgfalt ausgeführte Arbeit einer gründlichen Revision unterzogen und, mit philologischen Anmerkungen versehen, mir zur Verfügung gestellt hat. Da die Monographie von Rinck und der Moses Khorenensis der

1) Cf. Bd. I. 386 A. 2. Über die Echtheit dieses Commentars scheint ebensowenig als über den zum Diatessaron ein Zweifel obwalten zu können cf. Lagarde in der Vorrede zu Constit. apost. p. VII; in Bezug auf die Expositio ev. conc. meine Forsch. I, 46—50. Der Commentar über die apokryphen Briefe steht Vol. III, 116—123 der zu Venedig 1836 erschienenen Ausgabe von Ephraims ins Armenische übersetzten Werken.

Whiston's auf unseren Bibliotheken zu finden sind, und ich einen mit noch besseren Hülfsmitteln kritisch hergestellten armenischen Text der Briefe nicht zu bieten habe, so verzichte ich auch auf Mittheilung einer deutschen oder lateinischen Übersetzung der Briefe selbst. Dagegen lasse ich hier Ephraims Auslegung derselben in der Übersetzung von St. Kanajanz folgen und beschränke mich darauf, zu einzelnen Stellen derselben auf Wichtigeres aus der sonstigen Überlieferung des Textes der Briefe aufmerksam zu machen. Ephraims Commentar lasse ich cursiv drucken, die in denselben verwobenen Theile des von ihm ausgelegten Textes in gewöhnlicher Schrift. Streng läßt sich diese Unterscheidung nicht durchführen; denn wie Ephraims Auslegung großen Theils nur eine Paraphrase ist, so geht auch die Anführung der Textbestandtheile vielfach in die Form einer freien Paraphrase über. Dadurch wird auch die Bedeutung dieser Arbeit Ephraims für die Reconstruction des Textes der Briefe, für welchen er der älteste Zeuge ist, einigermaßen herabgemindert. In Klammern gesetzt sind theils Ergänzungen, welche nicht durch den armenischen Text, sondern durch den Zusammenhang dargeboten worden, theils zweite Übersetzungen einzelner Ausdrücke.

Der dritte (Brief des Apostels Paulus) an die Korinther.

Nachdem die Korinther durch die Briefe des Apostels einig geworden waren (und sich abgewendet hatten) von den Häresien, welche von selbst in ihrer Mitte entstanden waren[1]*, kamen fremde Aufwiegler zu ihnen und brachten sie in Unruhe. Durch den Neid des Bösen, welcher unter ihnen mächtig wurde, predigten jene offenkundig ihren betrügerischen Irrtum*[2] *auf den öffentlichen Plätzen (Märkten) und verheimlichten und verbargen es nicht denen, welche ihnen begegneten. Als aber die Presbyter der Korinther sahen, daſs sie von Tag zu Tag ihre Lehre ausstreuten*[3] *und verbreiteten, beeilten sie sich dem Apostel zu schreiben und ihm dasjenige darzulegen, was jene predigten, damit er entweder selbst in eigener Person schleunigst*

---

1) So beurtheilt Ephraim die 1 Kor. 1, 11ff.; 11, 18 erwähnten und in den beiden kanonischen Briefen mit Erfolg bekämpften Parteiungen im Gegensatz zu den erst darnach von auswärts nach Korinth gekommenen Irrlehren, gegen welche die apokryphe Korrespondenz gerichtet ist.

2) Wörtlich: *den Irrtum ihres Betruges.*

3) Kanajanz: *(überall) hintragen.*

käme, oder sorgsamst die Vernichtung und Widerlegung ihrer Worte sende. Wegen dieser Sache nun und wegen ihr ähnlicher Dinge schreiben sie einen Brief und lassen ihn durch zwei eifrige Diakonen dem Paulus übergeben. Derselbe lautet also:

Stephanos[1] und seine Mitpresbyter an Paulus, den Bruder und Herrn[2], Gruß. Zwei Individuen, Namens Simon und Klôbios[3], sind nach Korinth gekommen und ziehen Viele der Gläubigen zu sich herüber. *Aber sie gewinnen dieselben nicht durch Worte der Wahrheit, sondern* durch verderbliche Reden, über welche du selbst erkennen sollst. Denn wir haben niemals weder von dir noch von den anderen Aposteln, *deinen Freunden,* solche Reden gehört, *wie wir sie von diesen Männern hören.* Soviel wissen wir, daß wir an dem, was wir von dir und von anderen Aposteln gehört haben, festhalten[4]. *Unsere Betrübnis gilt nun nicht unserer eigenen*

---

1) Obwohl die Syrer wie die Peschittha *Stephanos* (AG. 6, 5) und *Stephanas* (1 Kor. 1, 16; 16, 15—17) unterscheiden können, thuen sie es doch keineswegs regelmäßig cf. Nöldeke, Syr. Gramm. § 144. Beides kann auch *Estefana* geschrieben werden. Somit steht nichts im Wege, an den von Paulus selbst getauften „Erstling Achajas" Stephanas zu denken, obwohl Ephraim weder hier noch zu 1 Kor. 16, 15 auf diesen Gedanken kommt. Zur Form der Grußüberschrift bei Ephraim cf. Polyc. ad Philipp. inscr. Ephraim scheint aber abgekürzt zu haben, da alle Hss. bei den Whistons (= W), La Croze, Thes. epist. III, 237 (= C) und Rinck (= R) 4 (eine einzige Hs. 3) zum Theil sehr wunderliche und sehr mannigfaltig geschriebene Namen einzelner Presbyter neben Stephanus nennen. An Biblisches erinnern nur Theophilus (Lc. 1, 3) und Eubulus (2 Tim. 4, 21).

2) Nur *Paulo fratri* W und eine Hs. bei R, die übrigen *an Paulus unseren Vater und Evangelisten und treuen Lehrer in Christo Jesu* cf. 1 Kor. 4, 15 und die syrische Apokalypse des Paulus bei Tischendorf, Apoc. apocr. p. 35 Note: *Vater der Heiden.*

3) V. l. *Kleobus,* Kleobeus, Klobeus, Klebeus (s. R und W, aber auch die Correctur in der Vorrede der W p. XII). W nahmen das sachlich richtige *Cleobius* in die Übersetzung auf. Simon und Kleobios finden wir zusammengestellt bei Hegesippus (Eus. h. e. IV, 22, 5); const. apost. VI, 8 (ebenso in der syrischen Didaskalia) und 16 (fehlt in der Didaskalia). Bei Pseudoignatius ad Trall. 11 stehen mehrere andere Namen zwischen Simon und *Kleobulos,* wie es dort statt *Kleobios* heißt cf. Epiph. haer. 51, 6 *Κλεόβιον εἴτ' οὖν Κλεόβουλον.* In dem Opus imperf. in Matth. (Chrysost. ed. Montfaucon VI app. p. CXCIX) ist durch den Übersetzer oder durch Abschreiber *Cleonius* daraus geworden. In der Johanneslegende des Leucius erscheint *Kleobios* neben einem anderen verdächtigen Apostelschüler Lykomedes cf. meine Acta Joannis p. LXIIIf. 225, 17.

4) Ebenso CW, auch R in der Anm., anders und unklar im Text. Der Gedanke erinnert an 1 Kor. 11, 2. Daß noch andere Apostel außer

Person, sondern diesem Volke. Aber darin hat sich der Herr unser gar sehr erbarmt, daß, während du körperlich bei uns bist[1], wir noch einmal *durch einen Brief das* von dir hören, *was wir von dir mündlich gehört haben.* Entweder komme du selbst bald zu uns[2] — wir glauben an den Herrn, daß entweder Christus sich dem Ethêon geoffenbart hat und dich aus den Händen des Ungerechten (Gesetzlosen) errettet (*und*) *zu uns gesandt* — oder aber schreibe du uns einen Brief. *Aber vielleicht war dieses der Name des Richters, der ihn fesseln und ihn ins Gefängnis setzen (liefs) in der Stadt der Philipper.*

Und die Worte, die sie reden und lehren, sind irrig, nämlich so: Man soll nicht, sagen sie, die Propheten annehmen, *sondern das Evangelium.* Und sie nennen Gott nicht allmächtig[3] *d. h. sie sagen, dafs der, welcher durch die Propheten geredet hat, kein allmächtiger Gott ist.* Und sie sagen, es gebe keine Auferstehung der Leiber; und vom Menschen sagen sie, er sei durchaus nicht von Gott geschaffen, *sondern von den sieben Lenkern. Und sie sagen, unser Herr sei nicht mit einem irdischen Körper gekommen, sondern mit einem himmlischen Körper*[4]. Und sie lassen ihn nicht von der Jungfrau Maria geboren sein; *denn sie sagen, er sei*

Paulus in Korinth gewirkt haben, glaubte auch Dionysius von Korinth bei Eus. h. e. II, 25, 8 zu wissen.

1) D. h. nicht in Korinth, sondern hier auf Erden oder am Leben cf. Philipp. 1, 25.

2) Der Text ist hier in arge Verwirrung gerathen, auch in den Bibelhss. R übersetzt den Text der Mehrzahl seiner Hss.: *Darum schreibe uns entweder, oder komme selbst eilends zu uns. Wir vertrauen auf den Herrn, dafs, wie dem Theonas geoffenbart worden, der Herr dich erlöset hat aus der Hand des Argen.* Dagegen W und eine Hs. von R (cf. auch C) offenbar ganz verkehrt: *Nos credimus in dominum quod ita manifestatio ostensa fuit, eâque liberavit nos dominus e manibus Iniqui.* Der Text von R wird im wesentlichen richtig sein. Theonas oder Etheonas kann nicht, wie Ephraim vermuthete, der Kerkermeister in Philippi sein, sondern nur ein Korinther, welchem eine Offenbarung des Inhalts zu Theil geworden ist, daß Paulus aus seiner Haft befreit sei cf. 2 Tim. 3, 11; 4, 17. 18; 2 Kor. 1, 10 und schließlich Mt. 6, 13. In Bezug auf solche Offenbarungen cf. Gal. 2, 2; AG. 21, 11; 27, 23; Martyr. Polyc. 5, 2 und im Anhang p. 168, 10; C. Murat. l. 13 oben S. 5.

3) Wörtlich *omnitenens*, also *παντοκράτωρ*.

4) Auch dieser Satz, der wie ein Stück des Textes aussieht, ist doch wesentlich umschreibende Zuthat Ephraims. Der folgende Satz lautet nach R *Noch sei Jesus Christus mit dem Leibe von der Jungfrau Maria geboren.* Ephraim deutet Alles nach der Lehre Bardesans.

durch sie hindurchgegangen, wie etwas nicht von ihr (*Kommendes*)[1]. Und sie halten die Welt nicht für eine Schöpfung Gottes, sondern gewisser Engel[2], *nämlich derselben sieben Lenker.*

Aber diese Lehre ist die der Schule des Bardesan[3], *und deshalb liefsen die Desaniten diesen Brief nicht zu in ihren Apostolos*[4]. *Das hatte ja auch der Apostel in den Apostelthaten*[5] *gesagt. Er sagt: „Nach mir werden, wenn ich fortgehen werde, räuberische Wölfe zu euch kommen, welche die Jünger nicht verschonen werden; und aus euch werden auferstehen verkehrt redende Menschen und die Jünger bekehren, dafs sie ihnen nachlaufen". Von den Tagen des Apostels nun, wie der Apostel selbst prophezeit hat, fafste diese Sekte Fufs, wie es die Korinther auch geschrieben haben. Denn die Schüler des Bardesan glauben, dafs diese Entdeckung von ihrem Lehrer Bardesan sei*[6]. *Von ihnen wurden auch Praxeis derselben*[7] *geschrieben, um unter den Thaten und Zeichen der Apostel,*

---

1) Cf. schon Iren. I, 7, 2; III, 11, 3 *Jesum, quem per Mariam dicunt pertransisse, quasi aquam per tubum*, Hieronymus zu Gal. 4, 4 oben S. 431 cf. S. 431.

2) W *sed angelorum alicuius*, R *sondern eines Engels.*

3) Armenisch *Haus des Bardetsan* und gleich darauf *Detsan—er.* Diese kurze Benennung der Anhänger Bardesans (ברדיצן) ist bei den Syrern die regelmäßige.

4) Diese Übersetzung verdient offenbar den Vorzug vor der anderen „deshalb ließen die Detsanier es nicht zu, daß dieser Brief an ihren Apostel gelange"; denn abgesehen davon, daß im Texte nichts von „gelangen" steht, so ist ja nach Ephraim wie nach dem ihm vorliegenden Text der Brief wirklich an den Apostel gelangt und von ihm beantwortet worden. Gemeint ist vielmehr „der Apostolos" der Bardesaniten d. h. die Sammlung der paulinischen Briefe, welche bei dieser Partei in Gebrauch war. In diese ist der Brief der Korinther und selbstverständlich auch die Antwort des Paulus, diese ganze Korrespondenz, welche in Ephraims Bibel „Der dritte an die Korinther" hieß, nicht aufgenommen worden.

5) In der Apostelgeschichte c. 20, 29 f.

6) Hübschmann: „grammatisch nicht in Ordnung, daher unsicher". Ephraim wird sagen wollen, was die katholischen Bestreiter der Gnostiker oft gesagt haben, daß die Lehren, als deren Erfinder Valentin, Marcion, Bardesan gelten, den Grundzügen nach schon vor deren Zeit vorhanden gewesen und von den Aposteln bereits verurtheilt worden sind.

7) Hübschmann: „Armenisch *Praksavthoikh* entstellt aus *πράξεις αὐτῶν*". Das *αὐτῶν* geht auf die erst im weiteren Verlauf des Satzes genannten Apostel. Es handelt sich um die apokryphen und in der That zum großen Theil von Gnostikern verfaßten Apostelgeschichten.

welche sie geschrieben haben, im Namen der Apostel den Unglauben zu schreiben, welchen die Apostel vernichteten.

Deshalb, *sagen sie,* sorge, daß du *auf Grund des Briefes, den wir an dich geschrieben haben,* selbst zu uns kommest, damit *durch deine Gegenwart und deine Worte* unsere Stadt Korinth ohne Ärgernis bleibe, und die Thorheit jener durch eine offene Darlegung der Wahrheit und der Lehre vor Allen zu Schanden gemacht und verworfen werde[1].

Sie nahmen und brachten den Brief in die Stadt der

---

1) Damit schließt, abgesehen von dem *Vale*, welches Ephraim nicht commentirt, der Brief der Korinther. Es folgt auch in den Bibelhss. die historische Zwischenbemerkung, welche Ephraim im Folgenden reproducirt. Nur in der Hs. von Smyrna und daher in der Ausgabe von Wilkins und der ersten Übersetzung von La Croze bei Fabricius, cod. apocr. III, 682 fehlte sie. Die Zwischenbemerkung lautet nach R, in dessen Übersetzung ich die Varianten einschalte: „Die Helfer (d. h. Diakonen) Thereptus (al. Therepus, Therepetus, Trepus, Threzus) und Tychus (al. Tichus, Techus) nahmen das Sendschreiben und brachten es in die Stadt der Philipper (CW *in urbem Phoeniciae*). Als nun Paulus dasselbige Sendschreiben empfing, ob er gleich in Banden war wegen der Statonice (al. Artonice, Stonice, Onotice), des Weibes des Apopholanus (W Apollophanes), so vergaß er doch der Bande und ward betrübt über die Worte, die er vernahm, und sprach mit Weinen: „Es wäre mir besser gewesen, wenn ich gestorben und bei dem Herrn wäre (Philipp. 1, 23; 2 Kor. 5, 8), als hier im Leibe zu sein und zu hören solche Worte und heillose Irrlehre; denn siehe es kommt Jammer auf Jammer (Philipp. 2, 27), und in so großen Sorgen muß ich in Banden bleiben (W *et tanta sollicitudo accedit ad vincula* cf. Philipp. 1, 17) und ansehen solches misliche Unwesen, wo der Teufel mit seinen Anschlägen anläuft und Schaden zu thun trachtet. — Und so fertigte Paulus mit vieler Bekümmernis die Antwort auf den Brief.“ Ephraim versucht es, die hier vorausgesetzte Situation mit derjenigen in AG. 16, 16—40 zu identificiren. Er kann zwar das Weib des Apolaphanes, welches sein Text als die Ursache der Verhaftung des Paulus nannte, nicht völlig beseitigen und sie auch nicht mit der Magd in AG. 16, 16 identificiren; er ist auch naiv genug einzugestehen, daß die hier gezeichnete Lage des Paulus, welcher für längere Zeit gefangen liegt und als Gefangener den folgenden Brief schreibt, mit der Erzählung in AG. 16 ganz unverträglich ist, wonach Paulus nur eine halbe Nacht gefangen gewesen ist. Er hätte sich auch sagen können, daß zur Zeit von AG. 16 noch gar keine Gemeinde in Korinth existirte, mit welcher Paulus hätte in Korrespondenz treten können; und daß seine eigene Voraussetzung, diese apokryphe Korrespondenz sei später geschrieben worden, als die kanonischen Korintherbriefe, vollends eine Verlegung derselben in die Zeit von AG. 16 verbiete. Aber durch alles dies läßt der poetische Exeget sich nicht hindern, das Unvereinbare zu vereinigen.

Philipper. Und da gerade war der Tag der Verfolgung des Paulus, als man ihn mit Stöcken mishandelte und in das Gefängnis warf — denn er hatte den bösen Geist aus der Magd ausgetrieben, welche Zauberkünste treibend umherzog —, so fürchteten sie sich zu ihm zu gehen und liefsen ihm den Brief durch das Weib des Apolaphanes[1] *überbringen. Aber es geschah nicht in jener Nacht; denn in jener Nacht fand ein Erdbeben statt, und alle Thüren des Gefängnisses gingen auf, und die Fesseln lösten sich von ihm, und der Gefängniswärter führte sie heraus und brachte sie in sein Haus. Und sie übergaben den Brief.* Als er aber den Brief erhielt, vergaß er seine Fesseln und trauerte über die Dinge (Worte), die er hörte, und sagte weinend: „Besser wäre es gewesen, wenn ich gestorben wäre und *in Ruhe und Frieden* bei dem Herrn wäre, *und dafs, nachdem ich um der Menschen willen Fesseln ertragen, nicht die Priester Satans doch wieder Fortschritte machen und diejenigen Menschen beunruhigen und irreleiten, welche ich bekehre.*" Und so beantwortete Paulus unter den vielen Peinigungen, *welche er von Seiten der Verfolger und Betrüger erduldete, weinend* den Brief in folgender Weise:[2]

Paulus, der Gefangene Jesu Christi *d. h. wegen Jesus Christus* an die korinthischen Brüder aus den vielen Bedrängnissen heraus, *die ich (hier) durch die Qualen, die Fesseln und die Nachrede der Bosheit erdulde,* Gruß. Ich bin nicht übermäßig erstaunt[3], *d. h. dafs ich mich sehr wundere,* daß die Verlockungen des Bösen so rasch in die Welt dringen; aber unser Herr Jesus Christus wird seine Ankunft beschleunigen wegen derjenigen, welche *ihn* schmähen, *dadurch nämlich, dafs sie die Wahrheit* seiner Worte verdrehen[4]. Aber von Anfang an, *d. h. seitdem ich euch sah,* lehrte ich euch das, was ich von den Aposteln gehört habe, welche während der

1) S. die varianten Formen des Namens in voriger Anm. J. B. Carpzov, Epist. duae apocr. etc. (Pfingstprogramm von Helmstädt 1776) p. XXXXVII erinnerte an einen Apollophanes bei Suidas (Bernhardy I. 1387) cf. Dionysius Areop. ep. 7 ad Polycarpum ed. Corderius I, 577f.

2) Die Bibelhss. geben dem Brief eine mannigfach gestaltete Überschrift, die von Aleppo nach CW s. auch R in der Anm. *Pauli Brief aus dem Gefängnis zum Vorlesen bei den Korinthern.*

3) In Erinnerung an Gal. 1, 6 verdreht Ephraim dies in sein Gegentheil.

4) R „welche seine Gebote verkehren und verachten". Cf. übrigens Polyc. ad Philipp. 7, 1.

ganzen Dauer *der Verkündigung des Evangeliums* mit unserem Herrn umhergezogen sind, nämlich, daß Jesus Christus von der Maria geboren wurde, *nicht aber durch sie hindurchgegangen ist,* aus dem Geschlechte Davids, *nicht aber ein himmlischer Körper, und* gemäß der Verheißung des heiligen Geistes, der vom Himmel in sie herabgesandt worden, *nicht etwa durch die Annäherung Josephs an sie*[1]. *Und dies geschah,* damit[2] er alle Leiber durch seinen eigenen Leib von dem Verderben erlöse, und uns von den Todten erwecke mit dem Leibe (leiblich), wie er sich selbst als Beispiel gezeigt hat. Der erste Mensch wurde[3] vom Vater erschaffen, *nicht aber von den Lenkern, wie jene behaupten.* Deshalb wurde er, als er verloren ging, *von dem Sohne* gesucht, *damit er nicht zerschlagen werde und sterbe nach der Gerechtigkeit, weil er seine Person* (*sich selbst*) *durch Sünde verloren* (*verdorben*) *hat, sondern* damit er durch die Gnade lebendig werde und zur Sohnschaft gelange. Aber der Gott der ganzen Welt *d. h. aller Jahrhunderte,* er, welcher der Allmächtige ist, welcher den Himmel und die Erde schuf, *nicht die Engel, wie die Betrüger euch lehren,* er sandte zuerst zu den Hebräern die Propheten, damit dieselben durch ihre Ermahnungen von der Sünde *und der Götzenanbetung* errettet würden. Denn er wollte das Haus Israels erretten, *und dies bezeugt die Sorge, die er vermittelst der Propheten für sie trug.* Deshalb theilte er den Propheten zu und ergoß über

1) Text nach W R: *was ich selbst von den ersten Aposteln gehört habe, welche die ganze Zeit über mit dem Herrn* (al. + *Jesu Christo*) *gewandelt sind; und* (ich) *sage jetzt, dafs der Herr Jesus* (R + *Christus*) *geboren ist aus Maria der Jungfrau, welche war* (al. *ist*) *aus dem Geschlecht Davids, zufolge der Verheifsung des heiligen Geistes, vom Vater zu ihr gesandt aus dem Himmel.* Die Anlehnung am Rom. 1, 3 ist unverkennbar, noch auffallender aber die Übereinstimmung mit Aphraat oben S. 561. Selbstverständlich ist „des hl. Geistes“ nicht genet. subj., so daß der hl. Geist an die Stelle Gabriels träte, sondern genet. appos. wie AG. 2, 33 cf. 1, 6. Es ist der Geist, welcher verheißen war d. h. von welchem der Engel der Maria verheißen hatte, daß er über sie kommen werde Lc. 1, 35.

2) R *auf dafs Jesus in die Welt einträte* (al. *die Welt tröstete*) *und alles Fleisch erlösete* etc.

3) R *und auf dafs offenbar würde, der Mensch sei von dem Vater erschaffen.* Es ist in den folgenden Sätzen meist schwer, aber auch ziemlich unwichtig zu entscheiden, was bei Ephraim auf Freiheit der Reproduktion, was auf einen von ihm vorgefundenen, abweichenden Text zurückzuführen ist.

sie von dem Geiste Christi. *Und dies, weil jener Geist, welcher durch die Apostel predigte, derselbe ist, welcher in den Propheten* die richtige (irrtumslose) Anbetung Gottes und die Geburt Christi gepredigt hat durch lange Zeit *d. h. 1430 Jahre, denn soviel wird es ungefähr sein von dem Auszug aus dem Lande der Egypter bis zur Ankunft unseres Herrn.* Denn als derjenige, welcher der ruchlose Fürst war, Gott werden wollte, da legte er Hand an die Propheten, *um sie, die Ermahner, zu tödten,* damit er alle Leiber der Menschen durch die Begierde fessele[1]. *Jedoch der Fürst — denn so nannte er*[2] *ihn, weil er die Herrschaft über das Heer seiner Bewohner hatte, und der Ruchlose (Gesetzlose) — denn so nannte er ihn, weil ihm die Herrschaft über die Dämonen nicht genügte und er überdies Gott über die Menschen werden wollte. Und (was das anbelangt) dafs er die Propheten tödtete, nicht etwa er selbst, sondern durch seine Propheten und durch Jesabel und Ahab und durch die Könige, welche ihnen ähnlich waren, so tödtete er die Propheten, damit sie die Wahrheit nicht predigten und die Augen derer nicht eröffneten, welche steinerne und hölzerne (Gegenstände) und andere (aus Metall) gegossene, die aus der Natur entnommen sind*[3]*, Götter nannten und wufsten es nicht.* Und alle Leiber der Menschen, *sagt er,* fesselte er durch menschliche Begierde. *Schaue und sieh, dafs er ihn (den Menschen) durch Begierde fesselte und nicht etwa durch Gewalt bekämpfte; und er fesselte nicht alle Menschen durch eine Begierde, sondern auch nicht (nicht einmal) durch viele Begierden fesselte er den einen (einzelnen) Menschen; denn es gibt keinen solchen Menschen, welcher durch alle (Begierden) gequält wird, dafs er durch alle gefesselt wird, sondern einen jeden Menschen fesselte er durch die Begierde, welche ihn drängte (anstachelte), so dafs er für ewige Zeiten nicht frei gemacht werden kann*[4].

---

1) Dieser Vers ist in der angeblichen Rede Gregors des Erleuchters citirt oben S. 593, nach der Übersetzung von Rinck S. 15 *Der ruchlose Fürst, da er sich zu Gott machen wollte, legte Hand an und fesselte alle Menschen.*

2) „Er“ ist hier und im Folgenden Paulus als Verfasser des auszulegenden Textes.

3) Zu diesen Worten setzt Kanajanz ein Fragezeichen und zu dem ganzen Satz bemerkt Hübschmann: „Grammatisch nicht in Ordnung“.

4) So Kanajanz mit Fragezeichen. Hübschmann „eigentlich: daß ihm das Loskommen — nicht frommt“.

Aber der *durch seine Gerechtigkeit* Alles beherrschende Gott — *denn sein ist die Herrschaft und nicht hat er sie räuberischer Weise geraubt, wie eure Lehrer sagen — ihm gefiel es nicht, dafs der Satan die Menschen leitete, obwohl derselbe sie durch Betrug und nicht durch Gewalt verleitete; jedoch nicht einmal dieses liefs er zu und erlaubte er ihm; denn* er erbarmte sich seiner Schöpfung, *indem er selbst mit seinen Händen sich selbst vernichtete (dahingab). Er sandte den heiligen Geist mit Eifer*[1] *d. h. eiligst in die Galiläerin Maria. Da es für die Erlösung so schien, dafs es Niemanden gebe, der mit dem Leibe zu siegen im Stande wäre, so zog unser Herr den Leib an und siegte durch ihn; und nach ihm siegten diejenigen, welche ihm ähnlich wurden, damit sich keine Antwort für diejenigen finde, welche durch ihn verurtheilt werden. Aber da wiederum der Leib dem Feinde gehorsam war und durch ihn in allen Bedürfnissen der Leidenschaft umherschweifte, zog unser Herr den Leib an und wurde durch diesen in der Wüste vom Satan versucht. Und daher wurde er überwunden, und er wurde* überführt, daß er nicht Gott über die Welt werde[2], *wie er sich eingebildet hatte. Dafs er nicht Gott war, das wufste er selbst, aber er hatte sich eingebildet, dafs er durch den Sieg, welchen er über jeden Leib davon getragen, Gott werden würde. Als aber unser Herr ihn durch den Leib besiegt hatte, nicht durch den himmlischen, sondern durch den gleichnaturigen mit dem, welcher von ihm verdammt worden war, da erkannte er, dafs er nicht Gott sei, wie er gemeint hatte. Denn* in seinem eigenen Leibe, *sagt er,* rief Jesus Christus jeden Leib zu sich und erlöste ihn, auf daß er einen heiligen Tempel der Gerechtigkeit[3] in seinem Leibe aufweise, *d. h. dafs er durch die Thaten seines Leibes zeige, wie der Mensch zu einem Tempel der Gerechtigkeit werden kann. Und wir selbst wurden durch eben denselben*

---

1) Kanajanz übersetzt „noch ganz frisch (warm)". Liegt ζέων (Rom. 12, 11; AG. 18, 25) zu Grunde? glühend in Liebe, in brünstiger Liebe? Der Text hat nach W R nichts Entsprechendes, sondern statt dessen *in fine temporum*.

2) Endlich blickt wieder ein kleines Stück Text c. 1, 12 R S. 235 durch die breite Paraphrase hindurch.

3) So läßt sich mit kleiner Änderung in Übereinstimmung mit dem Text c. 1, 14 R S. 236 übersetzen statt „durch seine Gerechtigkeit einen heiligen Tempel". Cf. Jo. 2, 21.

Leib von dem geheimen und offenen Tode errettet d. h. von dem Tode der Sünden und dem Tode des Leibes.

Nun sind sie aber nicht Söhne der Gerechtigkeit; *denn wenn in ihnen Thaten der Gerechtigkeit wären, so würden sie eine gerechte Vergeltung erwarten und nicht auf die Auferstehung ihrer Leiber verzichten;* sondern sie sind Söhne des Zorns, welche die Barmherzigkeit des Mitleids Gottes, *die er der Auferstehung wegen zeigte,* von ihrer Person ausschließen *und seine Schöpfung verachten,* indem sie sagen: der Himmel und die Erde und alle Geschöpfe sind nicht das Werk Gottes des Vaters Aller, *sondern der Fürsten.* Aber sie hatten den Glauben der verfluchten Schlange *d. h. entweder das Urtheil, welches in Veranlassung des Fluchs der Schlange statthatte, nämlich „Erde warst du, und zu Erde wirst du wieder werden", hielten sie fest; oder wie z. B. die Schlange glaubte und jener, der in der Schlange war, (nämlich) dafs das Haus (Geschlecht) Adams ewig auf Erden sein werde, so glaubten auch sie.* Aber scheidet euch kräftiglich von jenen *d. h. löset auf ihre Worte,* und die Irrlehre derselben stoßet weit weg von euch. *Denn jene Lehre gehört ihnen an und nicht dem Geist, und sie ist die des Satans, der in ihnen mächtig ist, und nicht von Gott.* Und diejenigen, welche sagen, es gebe aber doch keine Auferstehung des Leibes, denen soll keine Auferstehung zu Theil werden, *nicht deshalb, weil sie die Auferstehung leugneten, sondern* weil sie erfunden werden als Leugner eines solchen Auferstandenen [1]. Nun wohlan, ihr Korinther, *was sind* die Weizenkörner oder die anderen Körner, welche nackt auf die Erde fallen und verfaulen, *mehr als der Leib, der auf die Erde fällt und verfault? Aber so wie* die Samenkörner durch den Willen Gottes aufkeimen, in denselben Körper gekleidet, aber nicht in derjenigen Hülle (Hülse), in welcher sie auf die Erde herabfielen, sondern indem sie mit vielfältiger Frucht sich aufrichten, und (Gott) sie segnet und sie schmückt *mit Hülsen und mit einem Stengel (Halm) und mit Grannen (Stacheln), welche die Erde ihnen verleiht, ebenso läfst der Wille Gottes auch den Leib auferstehen wie angekleidet und geschmückt, nicht mit den Lappen, welche mit ihm zur Erde herabstiegen, sondern mit dem Glanz, der ihm vom Himmel gesandt wird. Was kommt euch denn schwerer vor?* daß Gott das Gebet des Jona, der in den Bauch des Fisches für drei Tage und drei Nächte

1) Cf. den von R S. 238 A. 3 übersetzten Text.

gefallen war, aus der inneren Hölle heraus erhörte, daß er wiederkehrte, und daß an seinem Leibe nichts verdarb, *oder dafs der Leib, der gestorben ist, (wieder) lebendig wird, wie auch Christus, sein Wiederbeleber gestorben und (wieder) lebendig geworden ist.* Und wenn die Gebeine des Elisa die Todten lebendig machten, welche auf sie fielen[1], um wieviel mehr werdet ihr, die ihr durch euren Glauben auf Blut und Leib und den Geist Christi gestützt seid *d. h. auf seine Menschheit, welche starb, und auf seine Gottheit, welche nicht stirbt; denn er stieg hinab mit seinem Leibe durch seine Liebe in das Grab, und deshalb bekam die Verwesung keine Gewalt über ihn*[2] — um wieviel mehr werdet ihr an dem (jenem) Tage auferweckt werden mit unversehrten Leibern, *die wie Staub in der Erde zerstreut waren.* Wenn ihr aber noch andere Dinge ohne Grund[3] *von diesen (Leuten) oder von denjenigen, welche nach ihnen kommen* annehmt; dann möge mich Niemand mehr belästigen, *denn ich schreibe euch stets wie den Kindern;* denn ich trage diese Fesseln an mir, auf daß ich *nach der Auferstehung* Christum gewinne. Und diese Wunden, welche ich an meinem Leibe *durch Qualen, Steinwürfe und Mishandlungen empfangen habe,* ertrage ich, damit ich würdig werde, die Auferstehung, *welche ist von den Todten,* zu erlangen[4]. *Dies (sage ich), weil sie (jene Irrlehrer) sie (die Auferstehung) geleugnet haben, und weil sie zu euch sagen, dafs man die Propheten nicht annehmen solle.* Und wer sich an die Vorschrift hält, *d. h. bei der Wahrheit feststeht und ausharrt,* die er durch die seligen Propheten und von dem hl. Evangelium empfangen hat, der wird den Lohn *dafür und für seine Werke* bei der Auferstehung der Todten

---

1) Von einem einzelnen Todten wird das 2 Reg. 13, 21 erzählt. Nach der Übersetzung, also wohl auch den Texten von W R wären in unbegreiflichem Widerspruch mit der biblischen Erzählung vielmehr die Gebeine des Elisa auf den Todten gefallen.

2) Ephraim denkt an AG. 2, 31 cf. v. 24. 27.

3) *Ungerechterweise*, R *leichtfertig*. Es wird = εἰκῇ sein. Ephraim übergeht v. 11. 12 (R S. 241) und in Bezug auf die Construction von v. 13. 14 stimmt er mit W und 2 Hss. von R.

4) Ephraim bestätigt hier und im Folgenden den ausführlicheren Briefschluß, wie ihn R im Text gibt. Dagegen schließen W und 2 Hss. bei R den Brief hier genau mit den Worten aus Gal. 6, 17. 18: *Es mache mir Niemand hinfort Kummer — mit eurem Geiste, ihr Brüder. Amen.* Wieder andere Hss. von R haben zwar statt der „Malzeichen“ aus Gal. 6, 17, wie oben, „Bande“, schließen aber doch hier den Brief mit Gal. 6, 18.

erhalten. Wenn sich nun ein Kleingläubiger finden sollte, der übertritt, *was wir ihm gaben*, so ist das Feuer mit ihm *d. h. das Feuer ist sein Theil und Antheil. Das geschieht aber nicht allein mit solchen, sondern auch* mit denjenigen Menschen, welche auf diese Weise schon früher auf der Welt ohne Gott umherirrten; denn sie sind die Schlangen- und Basiliskenbrut selbst, *welche die Menschen beifsen und durch den Bifs ihrer Zunge sie umbringen.* Möget ihr solche Menschen in die Enge treiben, um sie durch Gotteskraft *d. h. durch Gottes Hülfe* zu Grunde zu richten[1].

Aus diesem Stück von Ephraims Commentar ergibt sich zunächst, daß der apokryphe Briefwechsel in der Kirche von Edessa um 360 ganz die gleiche Stellung einnahm, wie in der alten armenischen Kirche (oben S. 593f.). Ephraim macht weder in der Art der Behandlung, noch in der Beurtheilung des Werths den geringsten Unterschied zwischen diesem „dritten Korintherbrief" und den beiden kanonischen. Wenn er den Bardesaniten vorwirft, daß sie ihn nicht in ihren „Apostolos" aufgenommen haben, so folgt, daß Ephraim von kirchlichen Bibeln, wenigstens von solchen in syrischer Sprache, die den Briefwechsel nicht enthielten, und von kirchlichen Bedenken gegen dessen Kanonicität nichts wußte. Dann muß der Briefwechsel damals schon geraume Zeit bei den Syrern sich eingebürgert haben, und wir würden auch ohne das Citat bei Aphraat (oben S. 561) zu der Annahme genöthigt sein, daß dies spätestens in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts geschehen war. Wenn andrerseits die Bardesaniten diese Stücke nicht anerkannten, so ist es sehr unwahrscheinlich, daß sie schon zur Zeit Bardesans (geb. 154, † 222) in die Sammlung der Paulusbriefe aufgenommen waren; denn auf äußere Kritik der kirchlichen Bibel, wie sie Marcion geübt, hat Bardesan und seine Schule sich nicht eingelassen. Sie hielten es in dieser wie in anderer Hinsicht mit der Methode Valentins. Es ergibt sich die Zeit von

---

1) Schon der Text, welchen Ephraim commentirt, ist hier (R S. 242 v. 17) wie an vielen früheren Stellen eine sehr freie Paraphrase des wirklichen Textes. In den Bibelhss. folgt noch der Schlußgruß: *Und der Friede und die Gnade des geliebten Eingeborenen sei mit euch* (dazu einige: *Der Herr sei mit euch allen*) *Amen.* In den Unterschriften zeigt sich, wie oben S. 599 A. 1 in der historischen Zwischenbemerkung neben *Philippi* die Variante *Phönicien.* Die 2 Hss., welche dies bieten, haben dahinter noch „Verse 52". Diese Apokryphen sind also in die biblische Stichometrie einbezogen worden.

220—320 für die Aufnahme der Apokrypha in die syrische Bibel; wir dürfen vielleicht in Anbetracht anderer Veränderungen, welche der ursprüngliche „Apostolos“ der Syrer um 250—300 erfahren hat (oben S. 564), derselben Zeit auch diese Bereicherung zuschreiben. Damit ist allerdings noch nichts über den Ursprung der Apokrypha gesagt. Sind aber die übrigen Veränderungen auf einen Einfluß der griechischen Kirche, insbesondere der Schule des Origenes zurückzuführen, so hat die Annahme wenig Wahrscheinlichkeit für sich, daß diese Stücke erst auf dem Boden der syrischen Kirche neu entstanden sein sollten[1]. Das Schweigen der Griechen allein reicht zum Beweise dafür nicht aus.

Während der ältere Whiston[2] und später Rinck die Echtheit der Briefe verfochten, glaubte La Croze anfangs (bei Fabricius III, 683f.) annehmen zu dürfen, daß sie um das J. 1000 von einem Armenier im Gegensatz zu den Paulicianern erdichtet seien. In weniger argem Widerspruch mit den inzwischen bekannt gewordenen Thatsachen stand das spätere Urtheil desselben, daß die Briefe gegen den Manichäismus gerichtet seien. Hätte er Ephraims Commentar gelesen, so würde er wahrscheinlich noch ein wenig hinaufgerückt sein und Bardesan statt Mani genannt haben, ohne doch damit etwas Glaubliches gesagt zu haben. Sehr einleuchtend dagegen war die gleichzeitig ausgesprochene Vermuthung, daß die Briefe aus apokryphen Akten des Paulus entnommen seien (Thes. epist. III, 237). Den Beweis dafür fand La Croze mit Recht in der historischen Zwischenbemerkung zwischen beiden Briefen. Diese Sätze haben nicht die geringste Ähnlichkeit mit irgend etwas, was je in Bibelhss. hinter den apostolischen Briefen zur historischen Orientirung angemerkt oder solchen als Prolog voraufgeschickt worden ist. Schon Ephraim hat die Zwischenbemerkung vorgefunden und hat sie in der gewaltsamsten Weise ausgelegt, um ihren Inhalt an die kanonischen Geschichtsnachrichten anzuknüpfen. Schon der äußere Umstand, daß hinter dem viel wichtigeren zweiten Brief nichts Ähnliches zu lesen ist, beweist, daß wir es hier nicht mit einem ad hoc angefertigten Postscript zu thun haben. Ein Prolog aber würde nicht zwischen die beiden enge zusammengehörigen Stücke, sondern, wie der inhaltsleere Prolog Ephraims, vor dieselben gestellt worden sein. Was aber den Inhalt anlangt, so erkennt man sofort

---

1) Dies bezeichnete ich Bd. I, 387 noch als wahrscheinlich.

2) Collection of authentic records, London 1727 vol. II (nach Rinck S. 3. 10 von mir citirt). Seine Söhne in dem oft citirten Werk, besonders in der Schlußbemerkung p. 383 und schon in der Praefatio p. XXII enthalten sich eines entschiedenen Urtheils.

das Bruchstück eines Romans. Eine weder aus diesen Briefen noch aus dem NT zu entnehmende Situation wird als bekannt vorausgesetzt und nur bei gegebenem Anlaß in passender Kürze in Erinnerung gebracht. Wegen einer Frau, deren Namen uns ebenso fremd klingt, als der ihres Gatten, liegt Paulus zu Philippi im Gefängnis, als er den Brief der Korinther empfängt und zu beantworten sich anschickt. Der in jeder Hinsicht unerfreuliche Versuch Ephraims, diese Gefangenschaft mit der kurzen Kerkerhaft in AG. 16 zu identificiren, darf nicht dem Verfasser angerechnet werden, welcher eine von der AG. völlig unbezeugte Situation erdichtet hat. Aus dem innigen sachlichen Zusammenhang der Zwischenbemerkung mit den Briefen folgt mit Nothwendigkeit, daß der Roman, von welchem uns hier nur ein kleines Bruchstück erzählender Gattung aufbewahrt ist, die beiden Briefe mitumfaßte; und mit größter Wahrscheinlichkeit, daß der Verfasser des Romans auch die Briefe erdichtet hat. Sie sind ebensogut ein Stück seiner Dichtung, wie der Brief des Johannes in dem Johannesroman des Prochorus und andere ähnliche Stücke (Bd. I, 217 A. 2). Dann versteht sich aber auch von selbst, daß der Held des Romans Paulus war, daß wir also hier einen aus drei zusammengehörigen Stücken bestehenden Ausschnitt aus den oder, sagen wir vorläufig, aus irgend welchen „Actus Pauli“ haben. Daß Ephraim von diesem Ursprung nichts weiß, beweist nur aufs neue, daß diese Stücke damals längst dem syrischen Apostolicum einverleibt, und die Schrift, aus welcher sie herausgerissen waren, im Kreise Ephraims unbekannt war. An einer ziemlich dunklen Stelle seines Commentars (oben S. 598 A. 4) spricht er von apokryphen Apostelgeschichten, welche bei den Ketzern in Gebrauch waren und von Ketzern verfaßt sein sollen. Aber das ändert nichts daran, daß man in andern Zeiten und Kreisen auch katholischer Seits solche Apostellegenden viel freundlicher beurtheilt hat, zumal solche, die, wie diese Paulusakten nach den Bruchstücken zu urtheilen, vollkommen rechtgläubigen Inhalts waren. Daß die fraglichen Paulusakten erst auf syrischem Boden entstanden seien, ist ebenso unbezeugt, als unwahrscheinlich, zumal zu der Zeit, um welche diese Bruchstücke derselben in die syrische Bibel aufgenommen wurden, griechische *Πράξεις Παύλου* verbreitet waren und in der griechischen Kirche des Orients eines beträchtlichen Ansehns sich erfreuten. An die Akten der Thekla und des Paulus kann hier nicht gedacht werden, selbst wenn die Annahme begründet wäre, daß ihr auf uns gekommener Text eine Umarbeitung der ursprünglichen Dichtung sei. Die Theklaakten stellen nur eine Episode in der Geschichte des Paulus

dar; ihr Held ist nicht Paulus, sondern Thekla. Die Korrespondenz des Apostels mit den Korinthern hat keinen Raum in dieser Legende. So bleiben nur diejenigen *Πράξεις Παύλου* übrig, welche Origenes nicht ohne Andeutung seiner günstigen Beurtheilung citirt hat (princ. I, 2, 3), welche in dem aus Palästina oder Egypten stammenden Catal. Clarom. (oben S. 159) zwischen dem Hirten des Hermas und der Apokalypse des Petrus, also unter halbkanonischen Büchern stehn, wie sie auch bei Eusebius in ähnlicher Gesellschaft uns begegnen (h. e. III, 25). Nur zu den unbestritten echten und kanonischen Schriften gehören sie nicht (h. e. III, 3). Dieses im 3. und noch im 4. Jahrhundert im griechischen Orient so wohlangesehene Buch entspricht den Anforderungen, welche die gegenwärtige Untersuchung an das zu suchende Buch stellt, erstens in Bezug auf sein Alter und sein kirchliches Ansehen. Ein Buch, aus welchem ein Stück im 4. Jahrhundert bei den Syrern Aufnahme in das NT gefunden hatte, muß, wenn es ursprünglich griechisch geschrieben ist, spätestens zur Zeit des Eusebius eine Stellung innegehabt haben, wie sie die von Eusebius genannten Paulusakten damals innehatten. Dieselben entsprechen zweitens der Anforderung einer beträchtlichen Ausführlichkeit, welche wir in Anbetracht der Weitläufigkeit des durch die Armenier uns erhaltenen Bruchstücks für das Ganze annehmen müssen, denn nach dem Cat. Clarom. und anderen Angaben (oben S. 159. 396) waren sie um etwa 1000 Stichen umfangreicher als die kanonische AG. und nur um 440 Stichen kürzer als der Hirt. Drittens entspricht der Charakter der armenisch erhaltenen Fragmente durchaus der relativen Hochschätzung des griechischen Buchs, welche wir bei Origenes, Eusebius und im Cat. Clarom. ausgedrückt finden. Die Anklage auf häretischen Inhalt oder Ursprung hat gegen diese Paulusakten Niemand erhoben. Eusebius rechnet sie, wie gesagt, zu der Klasse der zwar nach seinem Urtheil unechten und in dieser Beziehung sowie in Bezug auf den Charakter als hl. Schriften jedenfalls anfechtbaren, aber bei vielen rechtgläubigen Christen wohlangesehenen Schriften, welche er scharf unterscheidet von den häretischen Evv. und Apostelgeschichten. Orthodox, antignostisch sind aber unsere armenischen Stücke im vollsten Maß, und Origenes würde in Bezug auf viele Sätze darin haben sagen können *recte mihi dictus videtur sermo ille, qui in actibus Pauli scriptus est* (princ. I, 2, 3). Auch nach Seiten des Bildungsgrades entsprechen unsere Fragmente durchaus den Erwartungen, welche man an ein von Origenes nicht verächtlich behandeltes Apokryphon zu stellen hat. Im Vergleich zum Laod.

und der Korrespondenz zwischen Paulus und Seneca ist der Gedankengehalt dieser Stücke bedeutend und wohl geordnet. Die Anlehnung an die Bibel entspricht nicht unseren Anforderungen an eine für historisch sich ausgebende Dichtung; aber wohl denjenigen des kirchlichen Altertums, welches in dieser Beziehung ziemlich genügsam war.

Es kann zunächst keiner Frage unterliegen, daß der Gedanke, einen Brief der Korinther an Paulus und einen Brief des Paulus an die Korinther zu erdichten, aus 1 Kor. 7, 1 einerseits und 1 Kor. 5, 9 andrerseits erwachsen ist. Der Versuch Ephraims, die Briefe einerseits in die Zeit zu legen, in welcher es noch gar keine Gemeinde in Korinth gab, und andrerseits, sie auf die kanonischen Briefe an die Korinther folgen zu lassen, ist in beiden Theilen gleich verfehlt. In letzterer Beziehung ist er, wie so manche Andere der Täuschung verfallen, daß die Ordnung der Bücher in der ihm vorliegenden Bibel ein treues Abbild der chronologischen Folge ihrer Entstehung sei. Der Verfasser der Paulusakten hatte wohl den Text der kanonischen Briefe, aber nicht deren spätere Ordnung vor sich. Er hat es nur nicht der Mühe werth gehalten, wie ein gelehrter Forscher sich aus den Andeutungen jener Stellen des kanonischen 1 Kor. ein Bild von den verlorenen Briefen zu machen, sondern baut seine freie Dichtung auf die jenen Stellen entnommene nackte Thatsache, daß zwei Briefe zwischen Paulus und den Korinthern gewechselt worden sind, welche nicht mehr existirten. Da Paulus sich mehrmals in Philippi aufgehalten hat, ehe und nachdem er Korinth besucht hat (AG. 16, 12; 18, 5; 20, 1—6), und da er gerade auch von Macedonien aus mit den Korinthern korrespondirt hat (2 Kor. 7, 5—9, 5), wie von Korinth aus mit den Macedoniern (1. 2 Thess.), so wählte er Philippi als den Ort, wo Paulus den Brief der Korinther empfing und seine Antwort abfaßte. Auf Grund von 2 Kor. 11, 23f. (cf. Clem. I Kor. 5, 6) war es unbedenklich, außer derjenigen Gefangenschaft zu Philippi, welche der Gründung der korinthischen Gemeinde voranging (AG. 16, 23), noch eine zweite zu erdichten, die den Apostel gleichfalls in Philippi betroffen haben sollte. Das Eigentümliche der paulinischen Lehre hat der Verfasser ebensowenig, wie der Verfasser der Theklalegende und die sämtlichen Kirchenlehrer des 2. Jahrhunderts erfaßt; Paulus ist ihm wie diesen allen ein Vertreter der gemeinsamen apostolischen Lehre[1]. Er ist ein Zeuge für die Glaubens-

1) Cf. besonders im Brief der Korinther v. 3 Rinck S. 229 und oben S. 596, im Brief des Paulus I, 3 Rinck S. 233, oben S. 600f. Auch johanneische

regel gegen die Gnosis, deren Erzvater Simon nicht fehlt. Aber die Benutzung der Paulusbriefe ist doch bei weitem nicht so mechanisch und geschmacklos wie im Laod. Den Stephanus als Bischof oder ersten Presbyter von Korinth vorzustellen (oben S. 596), war nicht unvernünftig. Die Behandlung der Auferstehungsfrage lehnt sich zum Theil, aber doch nur zum Theil an 1 Kor. 15 an. Ich suche vergeblich nach einem Bedenken, welches gegen die Behauptung erhoben werden könnte, daß diese Briefe samt dem sie verknüpfenden historischen Stück den Paulusakten entnommen seien, welche zur Zeit des Origenes keine literarische Novität waren, sondern sicherlich noch im 2. Jahrhundert entstanden sind. Von da aus findet die oben S. 596 A. 3 constatirte nahe Berührung zwischen den apostolischen Constitutionen und unseren Briefen ihre Erledigung. Nicht aus diesen Briefen in der selbständigen Fortpflanzung und zugleich Verbindung mit dem NT, worin wir sie von den Armeniern bekommen haben, sondern aus den Paulusakten, worin auch schon vor dem Brief der Korinther von Simon und Kleobius oder Kleobulus die Rede gewesen sein wird, hat der Verfasser der ursprünglichen Constitutionen, der nur noch syrisch erhaltenen Didascalia sein Wissen um diese Männer. Zu anderen von der Schule des Origenes, sei es von Alexandrien oder von Palästina aus schon im 3., oder im ersten Anfang des 4. Jahrhunderts den Syrern zugeflossenen Stücken werden auch die Paulusakten gehört haben (cf. Bd. I, 386f. 406f.). Hier erregten die darin eingeschlossenen Briefe Aufsehen, traten in Verbindung mit dem NT und behaupteten sich in derselben bei den Syrern, bis die Peschittha die ausschließliche Bibel der syrischen Kirche wurde, bei den Armeniern aber bis in viel spätere Zeiten. Auch das begreift sich nun, daß die Griechen, bei welchen doch diese Korrespondenz erdichtet worden ist, so völlig von ihr schweigen. Weil sie Bestandtheil einer viel gelesenen Legende waren, wurden sie nicht als selbständige Schriftstücke erwähnt und konnten nicht entfernt die Bedeutung gewinnen, welche sie erst bei den Syrern dadurch erlangten, daß man sie dem legendarischen Zusammenhang entnahm und der Bibel einverleibte.

Anklänge können daher nicht befremden cf. c. I, 14 (Jo. 2, 19—22); II, 2 (Jo. 5, 29); II, 10 (Jo. 6, 53ff.) II, 18 (*τοῦ ἀγαπητοῦ μονογενοῦς*) Rinck S. 236. 238. 240. 243. Johanneisch ist ja auch der einzige sicher auf die Paulusakten zurückzuführende Satz, welchen Origenes l. l. citirt: *hic est verbum, animal vivens;* Christus ist *ὁ λόγος*.

5. Der Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus.

Die 8 Briefe des Philosophen Seneca an Paulus und die 6 Antwortschreiben des Paulus unterscheiden sich von den bisher besprochenen Fictionen dadurch, daß sie niemals, weder im kirchlichen Gebrauch, noch in der handschriftlichen Überlieferung, noch auch in den Erörterungen über den Kanon in irgend welchen Zusammenhang mit der Bibel gebracht worden sind. Sie haben daher für die Geschichte des Kanons kaum eine Bedeutung und würden hier vielleicht gänzlich unerörtert bleiben, wenn man sie nicht in dem Kapitel über die unechten Paulusbriefe vermissen würde. Der einzige Schriftsteller der alten Kirche, welcher unzweideutig und ohne Frage aus eigener Kenntnis des Buchs einer zu seiner Zeit verbreiteten Korrespondenz zwischen Paulus und Seneca Erwähnung thut, ist Hieronymus[1]. Von Augustinus[2] kann man das nicht sagen. Die beiläufige und farblose Art, wie dieser bei Gelegenheit eines Citats aus einer echten Schrift Senecas jene Korrespondenz erwähnt, während er sie in einem anderen Zusammenhang völlig ignorirt, wo er sie berücksichtigen mußte, wenn er sie der Beachtung werth hielt, spricht dafür, daß Augustin nur gelesen hatte, was Hieronymus 22 Jahre früher darüber geschrieben hatte. Dazu kommt als drittes und für lange Zeit letztes Zeugnis

---

1) V. ill. 12 *Lucius Annaeus Seneca ..., quem non ponerem in catalogo sanctorum, nisi me illae epistolae provocarent, quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam et* (al. *aut*) *Senecae ad Paulum; in quibus, cum esset Neronis magister et illius temporis potentissimus, optare se dicit eius esse loci apud suos, cuius sit Paulus apud Christianos.*

2) Epist. 153, 14 ad Macedonium vom J. 414 (ed. Bass. II, 689) *Merito ait Seneca, qui temporibus apostolorum fuit, cuius etiam quaedam ad Paulum apostolum leguntur epistolae: „Omnes odit, qui malos odit“.* Schon um a. 397 hatte Augustin des Hieronymus „v. ill.“ gelesen epist. 40, 2 ad Hieron. (tom. II, 112). Cf. das *leguntur epistolae* bei Augustin mit dem Ausdruck des Hieronymus. In dem etwa 2 Jahre später geschriebenen 6. Buch de civitate — denn in der Epist. 169, 1 (vol. II, 784) vom Ausgang des J. 415 erwähnt er die Abfassung der Bb. IV und V — bezeugt Augustin, daß Seneca in seinen Schriften von den Christen weder in gutem noch in bösem Sinn zu reden gewagt habe. Die Vermuthung von Westerburg (Über den Ursprung der Sage, daß Seneca Christ gewesen S. 3), daß Augustin inzwischen jene Briefe kennen gelernt und sich von ihrer Unechtheit überzeugt habe, hat nichts für sich, da man eben hiervon civ. VI, 11 eine Andeutung erwarten müßte. Wo es sich um Ermittlung der Stellung Senecas zu den Religionen handelt, existiren jene Briefe für

das des sogen. Linus in dem Buch über die Passio Pauli[1]. Die Entstehungszeit dieser vergleichsweise modernen Überarbeitung eines älteren Berichts läßt sich nicht genau bestimmen. Das aber ist jetzt, seitdem der von Linus verarbeitete ältere Bericht in doppelter Gestalt, einem griechischen Text und einer von Linus unabhängigen lateinischen Übersetzung vorliegt, über allem Zweifel, daß der Passus über das Verhältnis des Paulus zu dem Lehrer des Kaisers Nero eine Zuthat des jüngeren Redaktors ist. Dieser Linus spricht nicht ausdrücklich wie Hieronymus und Augustinus von einer literarisch verbreiteten Korrespondenz zwischen Paulus und Seneca, was sich mit der Rolle des Linus aus 2 Tim. 4, 21 nicht wohl vertragen würde. Er nennt den Seneca nicht einmal mit Namen, sondern bezeichnet ihn nur als „institutor" und „magister Caesaris". Was er aber von dieser Korrespondenz sagt, stimmt sehr genau mit dem Inhalt der noch heute vorhandenen, in Hss. vom 9. Jahrhundert[2] an erhaltenen

---

Augustin gar nicht. Wo er sie auf Grund der zweideutigen Angabe des Hieronymus erwähnt, geschieht es nicht, um daraus zu beweisen, daß Seneca ein Zeitgenosse der Apostel gewesen sei, was ihm ganz unabhängig von den Briefen feststeht (cf. auch civit. VI, 10), sondern es wird an die selbst schon sehr beiläufige Bemerkung über dessen Zeit beiläufig noch angehängt, daß auch Briefe des Seneca an Paulus cursiren. Sie werden erwähnt, weil sie auf der Voraussetzung der Zeitgenossenschaft des Seneca mit den Aposteln beruhen und somit auch dem Ungelehrten diese Zeitgenossenschaft veranschaulichen.

1) Acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet I, 24, 3—17. In dem griechischen Text nach den Hss. von Patmos und vom Athos, in der altslavischen und den orientalischen Versionen sowie in dem dieser älteren Recension durchweg entsprechenden lateinischen Text des Monacensis 4554 saec. VIII/IX fehlt die Episode (l. l. p. 104f.; Prolegg. p. LVff.). Sie ist daher nicht nur wahrscheinlich, wie Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichte II, 1, 149. 167—170 urtheilt, sondern sicher eine Zuthat des Linus. Übrigens ist ja sehr zweifelhaft, ob das Buch über die Passio Pauli von demselben Verfasser herrührt, wie das Buch des „Linus" über die Passio Petri (cf. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 1, 90. 108; Act. apocr. Proll. p. XVI. XXVIf.), und nur in letzterem sind wirklich sehr alte und zwar gnostische Akten verarbeitet. Als Zeit des Pseudolinus über Petrus nimmt Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 1; 101. 113, a. 400—550 an, und ungefähr dieselbe für die Passio Pauli II, 1, 167. Abhängigkeit der Bibelcitate von der Vulgata (Lipsius, Röm. Petrussage S. 119; Apokr. Apostelgesch. II, 1, 111 A. 5; S. 167 A. 1) ist nicht evident zu machen cf. Salmon im Dict. of christ. biogr. III, 728.

2) So alt sind die zuerst von X. Kraus für die Herstellung des Textes verwendeten Hss. Ambros. C 90 und Argentor. C VI, 5 cf. Theol. Quartalschr.

14 Briefe überein[1]. Dazu kommt, daß Hieronymus aus den ihm bekannten Briefen in indirekter Redeform, also in freier Reproduktion eine Äußerung Senecas berichtet, welche man in einem unserer Briefe wiedererkennt[2]. Man sollte denken, damit wäre entschieden, daß wir dieselben Briefe noch heute besitzen, welche Hieronymus in Händen und Linus vor Augen hatte[3]. Aber gelehrter Eigensinn hat sich in diesem Fall, wie bei dem Laod., zu der von vorneherein von aller Wahrscheinlichkeit entblößten Annahme verstiegen, daß eine im 4. Jahrhundert sehr verbreitete Schrift völlig verloren gegangen und an ihre Stelle eine im Mittelalter sehr verbreitete Schrift gleichen Titels und theilweise gleichen Inhalts getreten sei. Wie man Ähnliches in Bezug auf den Evangeliencommentar des Theophilus angenommen hat, sollte auf Grund der Angabe des Hieronymus über ein zu seiner Zeit existirendes Werk ein Späterer das jetzt vorhandene Werk erdichtet haben[4]. Man muß dann auch die weitere Unwahr-

---

1867 S. 604. Außerdem benutzte Kraus einen Argentor. C VI, 15 saec. XI ex. Cf. auch Westerburg S. 38f.

1) Das lebhafte Verlangen Senecas, persönlich und mündlich mit Paulus zu verkehren, finden wir wieder in ep. 1. 3. 5, die Vorlesung paulinischer Briefe vor dem Kaiser ep. 7 cf. 3, die beträchtliche Zahl der Briefe in dem Bestand der vorhandenen Sammlung.

2) Ep. 11 ed. Kraus S. 617 (cf. Senecae opp. ed. Haase III, 479, Druck vom J. 1886, und Westerburg S. 47): *Haud itaque te indignum prima facie epistularum nominandum censeas, ne [tam] temptare me quam illudere videaris, quippe cum scias, civem esse te Romanum. nam* (Haase emendirt *utinam*) *qui meus, tuus apud te locus, qui tuus velim ut meus.* Der erste dieser Sätze bezieht sich auf eine Äußerung des Paulus in ep. 10 über die Stelle, welche er seinem eigenen Namen in den Briefen an Seneca gebe. Was gemeint sei, wage ich nicht zu sagen, solange der Text der Grußüberschriften und besonders des Eingangs von ep. 10 nicht fester steht, als bisher. In ep. 10 in. wird *nec* statt des überlieferten *et* conjicirt und überdies neben *subsecundo* auch *suprascribo* und *praefero* gelesen. Der zweite der obigen Sätze scheint aber nicht nur den Vorschlag zu enthalten, daß Paulus fortan in seinen Briefen das umgekehrte Verfahren einschlage, sondern, wie Hieronymus verstand (s. oben S. 612 A. 1), einen darüber hinausgehenden, allgemeineren Gedanken auszudrücken, welcher den Widerspruch Senecas gegen die Form der paulinischen Briefe und die darin sich aussprechende übertriebene Bescheidenheit des Paulus begründen soll.

3) So urtheilten z. B. Baronius ad ann. 66 n. 11; Grabe, Spicil. I², 82; X. Kraus l. l. 605; Lipsius l. l.; Lightfoot, St. Paul's Philipp. Ed. 3 p. 327ff; P. Caspari, M. Bracara's Schrift de correct. rustic. p. XXXVII Anm.

4) Schon Fabric. Cod. apocr. N.Ti I², 881 hatte Vertreter dieser Ansicht, darunter Tillemont, zu nennen. In neuerer Zeit ist dieselbe nament-

scheinlichkeit hinzunehmen[1], daß der mittelalterliche Verfasser außer der Stelle des Hieronymus auch noch die des Linus zu Grunde gelegt habe, wo, wie gesagt, der Name des Seneca gar nicht zu lesen ist. Eine gewisse Rolle spielt dabei noch immer die Verwunderung darüber, daß Hieronymus sich durch ein Machwerk wie diese vorhandenen Briefe habe können imponiren lassen. Aber Hieronymus enthält sich jedes bestimmten Urtheils über den Werth und die Echtheit der Briefe. Nur weil sie von Vielen, selbstverständlich in der Meinung, daß sie echt seien, gelesen werden, glaubt er den Seneca nicht von seinem Compendium der christlichen Literatur ausschließen zu dürfen[2]. Es ist nicht Hochachtung vor diesem Briefwechsel, die sich hier ausspricht, sondern Connivenz des Hieronymus gegen die gesellschaftlich vielleicht sehr hochstehenden Kreise, in welchen man an diesen Briefen Geschmack fand. Gewichtiger erscheint auf den ersten Blick das Argument, daß das Citat des Hieronymus einen anderen Gedanken ausdrücke, als die Stelle des 11. Briefs, welche demselben zu entsprechen scheint. Aber gesetzt, es verhielte sich so, wer kann denn als selbstverständlich postuliren, daß Hieronymus die jedenfalls dunkle

---

lich von A. Fleury, St. Paul et Sénèque, vol. II, 255—266 verfochten worden, zugleich mit der Meinung, daß schon die von Hieronymus und Augustin gelesenen Briefe eine Fiction, nur besserer Art, gewesen seien. Sehr enge an Fleury schloß sich Kreyher, Seneca und seine Beziehungen zum Christentum, 1887 S. 180ff. an, zeigte sich aber geneigt, die im 4. und 5. Jahrhundert circulirenden Briefe für echt zu halten S. 172f.

1) Diese Annahme hat Kreyher S. 180 wirklich gewagt, während ältere Gelehrte, gegen welche Fabricius p. 887 sich erklärt, und noch Kraus S. 607 es wahrscheinlich fanden, daß die dem Hieronymus bekannten Briefe aus Anlaß jener Stelle des Linus erdichtet worden seien. Wenn Kreyher das Räthsel des spurlosen Verschwindens der alten Briefe aus dem abschätzigen Urtheil Augustins glaubt erklären zu können S. 173, so ignorirt er die bekannte Thatsache, daß Seneca darum nicht aufgehört hat, wie ein Kirchenvater verehrt zu werden, und zwar auch im Zeitalter der Merowinger, in welchem nach Kreyher S. 187 die jetzt vorhandene Korrespondenz ohne jede Rücksicht auf die ältere erdichtet worden sein soll. Cf. Concil. Turon. II, can. 14 vom J. 567 (Mansi, Conc. IX, 795).

2) Das *leguntur a plurimis* enthält ebensowenig wie das *legunt quidam* v. ill. 5 oder das *a plerisque reicitur* v. ill. 4 ein Urtheil des Referenten, sondern lediglich Mittheilung einer Thatsache und in diesem Fall ein Geständnis des Hieronymus, daß er mit der Aufnahme des Seneca unter die christlichen Schriftsteller nicht seinem eigenen Urtheil, sondern einer Modeansicht folge. Daß Hieronymus sich mit Zuversicht auf diese Briefe berufe, und daß er in der Vorrede zum Katalog auf dieselben hinweise, sind ganz unerweisliche Behauptungen Kreyhers S. 173.

Stelle richtig verstanden haben müsse? Die große Verschiedenheit der fraglichen Sätze des Briefs und des Citats bei Hieronymus ist an sich ein unwiderleglicher Beweis dagegen, daß der 11. Brief auf Grund des Citats des Hieronymus erdichtet sei. Ein Fälscher würde die Worte des Hieronymus genau in die direkte Redeform übertragen haben, und er würde gewiß nicht an Stelle eines ganz durchsichtigen und interessanten Ausspruchs sein dunkles Gerede gesetzt haben[1]. Jeden Zweifel an dem viel späteren Ursprung der Briefe soll die Erwähnung einer angeblichen Schrift des Seneca „de copia verborum" Ep. 9 beseitigen[2]; denn eine von Martinus von Bracara (Braga) am Ende des 6. Jahrhunderts verfaßte Schrift „de quatuor virtutibus" oder „de formula honestae vitae", welche fälschlich dem Seneca zugeschrieben worden ist, führt in einigen Hss. auch den sinnlosen Titel „de verborum copia". Diese falsche Überlieferung habe der Verfasser der Briefe bereits vorgefunden, müsse also bedeutend später als Martin von Bracara geschrieben haben. Dagegen ist zunächst zu bemerken, daß ein Fälscher, welcher von einer Schrift des Seneca unter dem Titel „de verborum copia" gehört hätte, sie auch als Werk des Seneca eingeführt haben würde. In Ep. 9 ist aber gar nicht gesagt, daß die Schrift, welche Seneca dem Paulus schickt, von Seneca verfaßt sei. Kannte der Verfasser die Schrift „de formula honestae vitae", so konnte er gar nicht auf den Gedanken kommen, sie in seinem 9. Brief zu nennen; denn dort handelt es sich nach dem Zusammenhang der Korrespondenz um ein stilistisches Hülfsmittel für Paulus. Ferner können die hier vorausgesetzten Entwicklungen nicht in die Zeit zwischen Martinus (um 570) und die Entstehung der ältesten Hss. dieser Briefe (um 850) eingepfercht werden. Diese bieten anerkannter Maßen einen bereits stark verderbten Text. Man würde die Entstehung der Briefe schon deshalb bedeutend höher hinaufrücken müssen. Andrerseits hat es seit dem Tode Martins Jahrhunderte gebraucht, ehe dessen Schrift „de formula honestae vitae" oder „de quatuor virtutibus" sich in eine angebliche Schrift Seneca's „de verborum copia" verwandelt hat. Dieser sinnlose Titel findet sich ja nur in jungen Hss. aus dem 13.—16. Jahrhundert, während die älteren und besseren einen der beiden anderen Titel haben[3]. Daß

1) Cf. Lightfoot in der bei uns nicht genügend beachteten Abhandlung l. l. 331.

2) So Kreyher S. 181; etwas vorsichtiger Fleury S. 267ff.

3) Haase vol. III praef. p. XXII nennt für den Titel „de copia verborum" einen Bamberg. saec. XIV, welcher einen ganz verstümmelten Text

die Briefe nicht von diesem falschen und jungen Titel der Schrift Martins abhängen, sondern dieser Titel aus den Briefen geschöpft ist, sagen die von Fleury p. 273. 274 n. 1. angeführten Hss. selbst so deutlich wie möglich, besonders die eine (Paris. 8545 saec. XIV): *Senecae „de quatuor virtutibus", sive secundum quosdam „de copia verborum", quem misit Paulo apostolo.* Woher wußten denn diese gelehrten Leute des 14. Jahrhunderts, daß Seneca ein Buch des letzteren Titels geschrieben, und daß er es dem Paulus geschickt habe? Es gibt keine andere Antwort als die: sie haben das Letztere in Ep. 9 gelesen, und das Erstere aus derselben Stelle geschlossen. Da ein Werk dieses Titels nicht existirte, so war der Titel vakant und konnte nach Belieben verliehen werden. Ihn jenem Traktat Martins zu geben, mag dadurch veranlaßt gewesen sein, daß dieser vielfach dem Seneca zugeschriebene Traktat in einigen Hss. dem apokryphen Briefwechsel unmittelbar voranging oder folgte[1]. Passend

---

enthält, und einen wolffenbütteler Cod. 794, welcher nach Ebert, Bibl. Guelferb. codd. gr. et latini p. 150 „saeculo XVI ineunte" in Frankreich geschrieben wurde. Unter den von Fleury II, 269 angeführten pariser Hss. ist nach dem Katalog einer, Cod. 8544, datirt vom J. 1389; die übrigen werden folgender Maßen geschätzt: Codd. 1936. 6389. 8545 = saec. XIV; cod. 6707 = saec. XV—XVI; cod. 6630 = saec. XIII. Dieser letzte Codex wäre also, wenn die Schätzung richtig, der älteste Zeuge für den sinnlosen Titel. — Fleury p. 272 hatte die Vermuthung ausgesprochen, der zum Inhalt der Schrift Martins schlechthin nicht passende Titel möge daraus entstanden sein, daß der Titel einer alphabetisch geordneten Spruchsammlung „Proverbia" zuerst auf die verwandte, dem Seneca zugeschriebene Schrift „de moribus", und sodann in der veränderten Form „de copia verborum" auf die Schrift Martins „Formula honestae vitae" übertragen worden sei, deren zweiten Theil das Buch „de moribus" oder auch dessen Zwillingsbruder die „Proverbia" gebildet haben könnte! Und dieses luftige Gewebe haltloser Vermuthungen soll nach Kreyher S. 181 bestätigt werden durch das, was Haase vol. III p. XXII über jene bamberger Hs. berichtet, daß nämlich dort hinter einem einerseits unvollständigen und andrerseits um Excerpte aus Senecas Briefen vermehrten Text des Buchs de quatuor virtutibus die Worte stehen *Explicit de verborum copia. Incipiunt proverbia Senecae per ordinem alphabeti.* Ich dächte, hier wären die beiden in Rede stehenden Titel so sauber wie möglich aus einander gehalten. — Ein Argument für die Abhängigkeit der vorhandenen Korrespondenz von Hieron. v. ill. 12 entnahmen Fleury p. 259, Kreyher S. 181 dem Umstand, daß in den meisten Hss. den Briefen jenes Kapitel des Hieronymus als Prolog vorangehe. Wenn aber aus Hieronymus geschöpfte Prologe so etwas beweisen könnten, so müßte einem um das Alter mancher biblischen Schrift bange werden.

1) Lightfoot p. 329 n. 3 nennt für jede dieser Stellungen ein Beispiel.

war der Titel freilich nicht, aber der Wunsch, die in dem alten Briefwechsel so bedeutsam erwähnte Schrift zu besitzen, war größer als der Verstand, mit dem man beide Schriften ansah.

Man hat sich der Anerkennung des einfach Richtigen auch durch die Annahme zu entziehen gesucht, daß in der vorhandenen Sammlung Stücke der älteren, die Hieronymus kannte, mit mittelalterlichen Fictionen verschmolzen seien[1]. Es hätte ja nichts unwahrscheinliches und ist nichts ungewöhnliches, daß echte und unechte Schriften des kirchlichen Altertums in späteren Zeiten interpolirt und erweitert worden sind. Aber ganz unverständlich und unerhört wäre, daß der jüngere Interpolator die meisten der zur Zeit des Pseudolinus in beträchtlicher Anzahl vorhandenen Briefe unterschlagen und nur drei unbedeutende Stücke conservirt haben sollte. Die vorliegende Sammlung ist ein zusammenhängendes Ganze, eine, freilich sehr dürftige, Novelle in Briefform von der ersten durch Schüler des Paulus vermittelten Berührung der beiden Männer (Ep. 1) bis zu dem letzten Brief, worin Paulus den Philosophen zum Prediger des Evangeliums am kaiserlichen Hof einsetzt (Ep. 14). Durch die Briefe des Seneca vom ersten bis zum letzten zieht sich der Ausdruck eines lebhaften Interesses für die früher geschriebenen Gemeindebriefe des Paulus. In Buchform liegen sie dem Seneca vor (Ep. 1); er nennt die an die Galater, Korinther und Achäer[2]. Seneca bewundert ihre Gedanken-

1) Dies die Ansicht von Westerburg, welcher S. 13—22 die Ep. 10. 11. 12 für Reste der alten, dem Hieronymus vorgelegenen Sammlung, die übrigen für eine Schöpfung der karolingischen Zeit hält. Die oben betonte Unwahrscheinlichkeit beseitigt er S. 21 durch die sehr unwahrscheinliche Vermuthung, daß die umfangreiche ältere Sammlung bis auf jene 3 Stücke verloren gegangen war, als die jüngeren Stücke geschrieben wurden. Der angeblich unlösbare Widerspruch zwischen den älteren und jüngeren Briefen in Bezug auf das Verhältnis Neros zu Seneca und dem Christentum (Westerburg S. 19) ist keiner, da es sich um einen launenhaften Fürsten handelt. Ob es möglich sein wird, den Paulus dem Kaiser vorzustellen, erscheint fraglich; und sogar eine persönliche Begegnung zwischen Seneca und Paulus gefährlich ep. 3. Poppäa zürnt dem Paulus als einem Renegaten des Judentums ep. 5. Die Briefe des Paulus haben auf Nero Eindruck gemacht ep. 7; aber Paulus warnt davor, dies für mehr als eine Laune der Neugier zu halten, und er warnt abermals vor Poppäa ep. 8. Paulus behält Recht. Nero wird Brandstifter und Christenverfolger ep. 12. Während Seneca ihm dafür Gottes Strafe weissagt, ermahnt Paulus den Seneca, seine wachsende christliche Erkenntnis dem Kaiser und dem Hofgesinde, wenn auch mit geringer Hoffnung auf Erfolg, zu verkündigen.

2) Ep. 7 *lectione litterarum tuarum quas Galatis, Corinthiis, Achaeis*

tiefe und moralische Hoheit (Ep. 1. 7); er beschließt, sie dem Kaiser vorzulesen[1] und hat gleich bei einem ersten Versuch damit guten Erfolg (Ep. 7); nur daß Nero ebenso wie Seneca über das Misverhältnis zwischen dem herrlichen Inhalt und der ungebildeten Form sich verwundert. Dies ist auch der Grund, warum Seneca zuerst in dunkler Andeutung, dann immer bestimmter die Absicht kundgibt, eine stilistisch verbesserte Ausgabe der paulinischen Briefe zu veranstalten und zwar zunächst, wie es scheint, „in usum Caesaris" (Ep. 3. 9 cf. 7). Dabei aber soll Paulus selbst mithelfen (Ep. 3), und damit hängt es zusammen, daß Seneca ihm, offenbar als Hülfsmittel zur Verbesserung seines Stils jenes Buch „de verborum copia" schickt (Ep. 9). Paulus soll und muß sich einer besseren Latinität befleißigen, damit es den ihm verliehenen kostbaren Geistesgaben nicht an der würdigen Form fehle (Ep. 13). Im Zusammenhang des Ganzen kann nicht zweifelhaft sein, daß sich dies auf die gesamte, natürlich als noch im Gang befindlich vorgestellte Briefstellerei des Paulus bezieht. Dieser Seneca begeht also die Gedankenlosigkeit, den Paulus seine Briefe überhaupt, somit auch die namentlich angeführten Briefe an die Galater und Korinther in lateinischer Sprache abfassen zu lassen, wie auch in dem Briefwechsel der beiden Männer jede Andeutung davon fehlt, daß er in einer anderen Sprache verfaßt worden sei, als in welcher er uns vorliegt. Daraus folgt, daß dem Verfasser die kanonischen Briefe des Paulus in lat. Übersetzung vorlagen, und daß die griechischen Originale derselben außerhalb seines Gesichtskreises lagen. Ein so völliges Vergessen der Zeit, da man auch in Rom nur griechische Briefe des Paulus las und kannte, ist vor dem J. 300 nicht denkbar. Nimmt man hinzu, daß Tertullian und Lactanz, wo sie von relativer Annäherung des Seneca an christliche Gedanken reden, seines Briefwechsels mit Paulus gedacht haben würden, wenn sie denselben gekannt hätten, so darf man behaupten: dieser ist erst im 4. Jahrhundert entstanden. Der

---

misisti. Unter dem dritten Titel ist natürlich nicht irgend ein sonst unbekannter Brief (so Westerburg S. 15) oder gar die Thessalonicherbriefe (so Kreyher S. 183) zu verstehen, sondern der an alle Christen in Achaja gerichtete 2. Korintherbrief (1, 1 cf. 9, 2).

1) Ep. 3. Man könnte die mysteriös klingenden Worte von Schriften Senecas verstehen, welche er dem Kaiser vorlesen und mit Beihülfe des Paulus für diesen neu herausgeben wolle. Aber ep. 9 setzt voraus, daß in einem früheren Brief — und dies könnte nur ep. 3 sein — von einer Edition der Briefe des Paulus für den Kaiser die Rede war. Ebenso ent-

Verfasser besitzt ja einige Kenntnis von römischen Örtlichkeiten[1] und der römischen Geschichte[2]. Aber von höherer weltlicher oder kirchlicher Bildung ist er entblößt. Aus den Schriften seines Helden Seneca hat er sich nicht mehr angeeignet als den Namen Lucilius[3]. Ältere Phantasien, die sich schon zu Traditionen verfestigt haben mochten, über persönliche Beziehung zwischen den nach Zeit und Ort einander so nahe gerückten Männern, dem beinah christlichen

---

spricht ep. 7 dem *Caesari legere* in ep. 3. Möglich erscheint mir jedoch, daß der vage Ausdruck in ep. 3 allgemeiner zu verstehen ist, und die Briefe des Paulus nur mitgemeint sind.

1) Ep. 1 *in hortos Sallustianos secesseramus.* Er unterscheidet zwischen *domus* und *insulae* Ep. 12 jedenfalls nicht so verkehrt, daß er unter letzteren Tiberinseln verstanden hätte (so Kreyher S. 179). Auch der einfältigste Scribent beschreibt einen Brand nicht mit den Worten „132 Häuser und 4 Inseln (in unserem Sinn des Worts) haben 6 Tage lang gebrannt". Hat dem Verfasser Tacit. ann. XV, 41 und überhaupt der ganze dortige Bericht vorgelegen, so war er in Bezug auf die Zahl der herrschaftlichen Häuser und der großen Miethsquartiere ganz auf seine Phantasie angewiesen. Suetonius, Nero 38 wird freilich richtiger von einer großen Zahl von „insulae" und einigen Patricierhäusern sprechen. Daß Pseudoseneca die „regiones", von welchen Tacitus ann. XV, 40 spricht, fälschlich *„insulae"* genannt haben sollte, ist eine ganz unwahrscheinliche Vermuthung von Fleury II, 331 und Westerburg S. 17; denn erstens bot die Darstellung des Tacitus, der beides deutlich unterscheidet, keinen Anlaß zur Verwechselung, und zweitens konnte ein unverständiger Leser aus Tacitus nur die Zahl von 3 oder 10, nicht von 4 „insulae" = „regiones" schöpfen.

2) Er hat nicht nur in der Schule etwas von der Urgeschichte Roms gelernt ep. 7; er weiß auch von den nahen Beziehungen der Poppaea zum Judentum ep. 5. 8. Ob er den Bericht des Tacitus über den Brand Roms gelesen hat (s. A. 1), ist zweifelhaft. Das Verhältnis von Tac. ann. XV, 40 *Sexto demum die . . finis incendio factus* und ep. 12 *sex diebus arsere, septimus pausam dedit* wäre auffällig; ebenso, daß hier die Juden neben den Christen als der Brandstiftung beschuldigt bezeichnet werden. — Das Datum dieses 12. Briefs, worin von dem am 19. Juli 64 ausgebrochenen Brande Roms geredet wird, lautet „V Kal. April. Frugi et Basso consulibus iterum". Das wäre, wenn man das nicht sicher überlieferte und jedenfalls unhistorische *iterum* streicht, der 28. März 64, also 4 Monate vor den Thatsachen, wovon der Brief handelt. Wenn man in dem Datum des 10. Briefes das überlieferte „Nerone IIII" in „Nerone III" verbessert, wäre dieser Brief am 27. Juni 58 und die Antwort darauf, ep. 11 am 23. März 59 geschrieben. Der 13. und 14. Brief haben die unbekannten Consuln Leo und Sabinus.

3) Ep. 1. 6. Auf die Einführung desselben in ep. 6 bereitet schon der Plural in ep. 5 vor.

Philosophen[1] und dem in Rom wirkenden Apostel werden der Dichtung zu Grunde liegen. Schwerlich sollte sie nur eine Stilübung über das hiedurch dargebotene Thema sein. Es wird vielmehr eine ernstliche Absicht obwalten, entweder die Absicht, christlichen Lesern das Studium der Schriften Senecas zu empfehlen[2], oder heidnischen Literaten durch ein berühmtes Glied ihrer Zunft eine Anleitung zu besserer Würdigung der apostolischen Schriften geben zu lassen. Letzteres ist das Wahrscheinlichere, wenn feststeht, daß diese Briefe zwar nach dem J. 300, aber doch früher als der Schriftstellerkatalog des Hieronymus (a. 392) geschrieben sind. Auch so noch sind sie von den unechten Paulusbriefen die jüngsten.

IX. Über apokryphe Evangelien.

Wenn Alles, was in der katholischen Kirche nicht kanonisch geworden ist, apokryph heißt, so gehören zu den apokryphen Evv. sowohl die nicht auf uns gekommenen Versuche evangelischer Geschichtschreibung, deren Lucas in seinem Vorwort gedenkt, als das Ev. Marcions, worüber bereits genug gesagt ist; gewissermaßen auch das Diatessaron, sofern es die kanonische Geltung, die es eine Zeit lang in einem Theil der katholischen Kirche innehatte, auf die Dauer nicht behaupten konnte. Wenn uns die alten Schriften evangelischen Namens und mehr oder weniger evangelischen Inhalts, von deren Existenz wir hören, vollständig erhalten wären, so würde es wahrscheinlich

---

1) Tertull. de anima 20 *Seneca saepe noster;* Lact. inst. I, 5, 26; V, 9, 19; VI, 24, 12 f.; Hieron. c. Jovinianum I, 49.

2) So urtheilte Kraus S. 608, und Lightfoot S. 327 ließ diese Absicht als möglich neben der anderen oben genannten gelten. Beide machen dafür geltend, daß in vielen Hss. diese Briefe den echten Briefen und sonstigen Schriften Senecas wie eine Einleitung vorangehen. Dies bezeichnet gewiß eine Tendenz der mittelalterlichen Schreiber, aber schwerlich eine Absicht des alten Verfassers. Daß man im 4. Jahrhundert in Italien den Mangel an rhetorischer Bildung, welcher in dieser Korrespondenz eine so bedeutende Rolle spielt, in den biblischen Schriften unangenehm empfand und kirchlicher Seits zu entschuldigen oder zu beschönigen suchte, ist bekannt. Cf. nur Ambros. ep. 8 (Bened. vol. II, 783); Hieron. praef. in v. ill.

keine große Schwierigkeit machen, eine Unterscheidung durchzuführen, welche wir in Bezug auf einzelne nach ihrer Geschichte oder ihrem Text genauer bekannte schon jetzt machen können. Es sind zu unterscheiden solche Bücher, welche, wie das Hebräerev. und das Diatessaron, das Ev. Marcions und dasjenige des Basilides (Bd. I, 770ff.), im Gottesdienste gewisser christlicher Kreise die gleiche oder eine ähnliche Stellung einnahmen, wie die 4 Evv. in der katholischen Kirche, und andere Schriften evangelischen Namens, deren Verfasser und Verehrer gar nicht daran dachten, für sie die gleiche Stellung zu beanspruchen. Zu letzterer Klasse gehören die Kindheitsevv. und das valentinianische Evangelium veritatis, welches eine Ergänzung der übrigens in ihrer Geltung belassenen kanonischen Evv. aus den Quellen der Geheimtradition und für die Pneumatiker sein sollte (Bd. I, 748ff.). Ohne diese an sich sehr wichtige Unterscheidung zu berücksichtigen und ohne Anspruch auf Vollständigkeit beschränke ich mich darauf, über einige für die Geschichte des Kanons besonders bedeutsame nichtkanonische Evv. zu sagen, was mir nothwendig scheint.

1. Origenes zu Lc. 1, 1f. über die apokryphen und kanonischen Evangelien.

Es muß in den folgenden Untersuchungen so manchmal auf diese Sätze Bezug genommen werden, daß es zweckmäßig erscheint, sie hier vollständig mitzutheilen. Die 39 Homilien zu Lucas, welche Hieronymus im J. 389 übersetzt hat[1], sind nur ein Theil einer größeren Sammlung; was Origenes selbst gelegentlich aus seinen Homilien über Lc. citirt[2], findet sich nicht darin. Sie sind nicht, wie die meisten Predigten des Origenes, an Wochentagen gehalten[3], sondern laut Überschrift *Dictae homiliae in diebus dominicis.* Sie gehören auch nicht zu jenen extemporirten Reden, deren Aufzeichnung durch nachschreibende Zuhörer Or. erst nach seinem 60. Jahr gestattete (Eus. h. e. VI, 36), sondern sind von Or. selbst ausge-

1) Cf. Vallarsi VII[2] praef. p. XI.

2) Tom. 32, 2 in Jo. (Delarue IV, 404); tom. 13, 29 in Matth. (vol. III, 610 *ἔχεις εἰς τὰς κατὰ Λουκᾶν ὁμιλίας*). Von dem Hinweis tom. 16, 9 in Matth. (vol. III, 728) ist zweifelhaft, ob er sich auf die Homilien oder auf die von Hieronymus in der Vorrede zu diesen (Vallarsi VII, 245) daneben erwähnten „quinque tomi in Lucam“ bezieht. Eusebius erwähnt keins von beiden Werken.

3) Socr. h. e. V, 22 cf. meine Gesch. des Sonntags S. 63.

arbeitet und herausgegeben; denn er selbst beruft sich darauf als auf ein Buch, das man lesen kann (s. S. 622 A. 2). Hieronymus mag Recht haben, wenn er diese Homilien als ein Werk des jüngeren Mannesalters des Or. charakterisirt, in welchem man die Reife seiner späteren Lebenszeit noch vermisse[1]. Bald nach seiner endgültigen Übersiedelung nach Palästina mag Or. die Reden gehalten und herausgegeben haben. Die Überlieferung des Textes ist zwar mannigfaltig, aber mangelhaft. Sowohl Delarue als Vallarsi begnügten sich damit, die Übersetzung des Hieronymus nach der Ausgabe von Genebrard (Paris 1574) abdrucken zu lassen[2]; diesen Text vermag auch ich nur von einigen handgreiflichen Fehlern zu reinigen. Ein Hülfsmittel dazu ist der Kommentar des Ambrosius zu Lucas, worin unter anderem auch die Bemerkungen des Origenes zu Lc. 1, 1—4, im ganzen frei, aber im einzelnen doch ziemlich wörtlich ins Lateinische übersetzt wiederkehren[3].

---

1) Vall. VII, 248 *Fateor itaque, antequam ille* (ein Gegner, wahrscheinlich Ambrosius) *objiciat, in his Origenem tractatibus quasi puerum talis ludere; alia sunt virilia eius, et alia senectutis seria.* Zöckler, Hieronymus S. 176 scheint hier eine Unterscheidung zwischen 3 Klassen (puerilia, virilia, senilia) zu finden, wenn er von einer Jugendarbeit sagt; aber Origenes ist erst in Palästina, wohin er zum ersten Mal im J. 217 kam, und wo er sich um 230 dauernd niederließ, als Prediger aufgetreten. Andrerseits hätte Redepenning I, 69f. und ich selbst Bd. I, 770 A. 2 diese Homilien nicht unter die Werke des späteren Alters rechnen sollen.

2) Vallarsi VII p. X sagt es, Delarue (Orig. III, 932) thut es stillschweigend.

3) Ed. Bened. I, 1265. Ambrosius schöpfte aus dem Original und schrieb dies auch wahrscheinlich einige, wenn auch wenige Jahre, bevor Hieronymus seine Übersetzung nach Rom schickte. — Hieronymus hat sich in der Vorrede zu seinem Matthäuscommentar (Vallarsi VII, 1) gleichfalls die Bemerkungen des Or. zu Lc. 1, 1 theilweise angeeignet. Er beginnt dieselbe nämlich so: *Plures fuisse, qui evangelia scripserunt, et Lucas evangelista testatur dicens „Quoniam — qui ab initio ipsi viderunt sermonem et ministraverunt ei", et perseverantia usque ad praesens tempus monimenta declarant, quae a diversis auctoribus edita diversarum haereseon fuere principia, ut est illud iuxta Aegyptios et Thomam et Matthiam et Bartholomaeum, duodecim quoque apostolorum et Basilidis atque Apellis ac reliquorum, quos enumerare longissimum est; quum hoc tantum in praesentiarum necesse sit dicere, extitisse quosdam, qui sine spiritu et gratia dei conati sunt magis ordinare narrationem, quam historiae texere veritatem.* Die beiden Titel, um welche Hier. die von Or. genannten Beispiele apokrypher Evv. vermehrt, können wir nicht weiter verificiren. Die Nachrichten über ein besonderes Ev. und einen besonderen Apostolos des Apelles sind allesamt mindestens undeutlich (Bd. I, 614 A. 2). Ein Citat aus dem Ev. des Bartholomäus, und zwar aus einem Prolog zu demselben

Außerdem ist aus verschiedenen Hss.[1], wie es scheint lauter Catenen, ein griechischer Text herausgegeben worden, welcher sich streckenweise als das Original der lateinischen Übersetzung des Hieronymus erweist, aber theils mehr, theils weniger bietet, als diese.

Origenis homilia I in Lucam interprete Hieronymo.

Sicut olim in populo Judaeorum multi prophetiam pollicebantur, et quidam erant pseudo-prophetae, e quibus unus fuit Ananias filius Azor[2], alii vero prophetae, et erat gratia in populo discernendorum spirituum, per quem[3] alii inter prophetas recipiebantur, nonnulli quasi ab exercitatissimis trapezitis reprobabantur, ita et nunc in novo

---

meinte Grabe, Spic. I^2, 128 in Dion. Areop. de theol. myst. I, 1 gefunden zu haben. Mai bemerkt im Index zu Nova Bibl. VII, 3, 117 aus Anlaß eines apokryphen Wortes Jesu bei Didymus: „Evangelii apocryphi secundum Bartholomaeum fragmentum quoddam est apud nos in mss." An Eus. h. e. V, 10 ist von jeher erinnert worden cf. Fabr. Cod. apocr. I, 341.

1) Zuerst hat Magnus Crusius in einem göttinger Weihnachtsprogramm 1735 aus einem Cod. Paris. Regius, einem Coislinianus und einem Carnotensis unter dem Titel eines Proömium zu Lucas nach der Auslegung des Origenes nebst ebensolchen Proömieen zu Matthaeus und Johannes einen griechischen Text herausgegeben, auf welchen obige Bemerkungen passen. Redepenning hat alle drei Stücke in seinem Origenes II, 465 cf. I, 386 A. 1 wieder abdrucken lassen. Darauf erschien, was Lucas betrifft, wesentlich dasselbe in der Delarue'schen Ausgabe des Origenes unter dem lat. Text der ersten Homilie über Lucas vol. III (a. 1740) p. 932, ebenso wie eine ganze Reihe weiterer Scholien zu den folgenden Homilien mit der lakonischen Quellenangabe „Schedae Grabii et Combefisii". Auch die Vorrede des Bandes p. IV gibt keine nähere Auskunft darüber, aus welchen Hss. der eine und der andere der beiden verstorbenen Gelehrten ihre Excerpte geschöpft hatte. Von Varianten erfährt man nichts. Als der Dritte hat der Anonymus, welcher die A. Gallandi'sche Bibliothek vollendete, im Anhang zum letzten Bande, vol. XIV, append. p. 83 aus einem Cod. Venetus, Marcianus XXVIII unter anderen Scholien zu Lucas auch dieses abgedruckt. Ein kurzes Excerpt gibt auch die Cramersche Catene zu Lc. p. 6 unter dem Namen des Titus von Bostra und des Origenes.

2) So Ambr. richtig nach Jerem. hebr. 28, 1; LXX 35, 1: *Agot* Hieronymus.

3) Sc. *populum*. S. jedoch die Anm. zum griech. Text. Übrigens hat auch Ambr. ebenso wie Hier. verstanden, vielleicht, indem er *ἐκρίνετο* in aktivem Sinne nahm. Er schreibt *Erat enim populi* (sic) *gratia discernere spiritus, ut cognosceret, quos referre deberet in numerum prophetarum, quos autem quasi bonus nummularius improbaret .... Sic et nunc in novo testamento multi evangelia scribere conati sunt, quae boni nummularii non probarunt. Unum autem tantummodo in quatuor libros digestum ex omnibus arbitrati sunt eligendum.*

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

Geschichte

des

Neutestamentlichen Kanons.

Von

Theodor Zahn,
D. u. o. Professor der Theologie in Erlangen.

Zweiter Band:

Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band.

Zweite Hälfte, II. Abtheilung.

Erlangen und **Leipzig.**

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. (Georg Böhme).

1892.

testamento multi conati sunt scribere evangelia, sed non omnes recepti. Et ut sciatis, non solum quatuor evangelia, sed plurima esse conscripta, ex quibus haec quae habemus electa sunt et tradita[1] ecclesiis, ex ipso prooemio Lucae, quod ita contexitur, cognoscamus: *Quoniam quidem multi conati sunt ordinare narrationem.* Hoc quod ait „conati sunt" latentem habet accusationem eorum, qui absque gratia spiritus sancti ad scribenda evangelia prosilierunt. Matthaeus quippe et Marcus et Joannes et Lucas[2] non sunt conati scribere, sed spiritu sancto pleni scripserunt evangelia. *Multi* igitur *conati sunt ordinare narrationem de his rebus quae manifestissime cognitae sunt in nobis.* Ecclesia quatuor habet evangelia, haereses plurima[3], e quibus quoddam scribitur „secundum Aegyptios", aliud „iuxta duodecim apostolos". Ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titulare[4]. Multi conati sunt scribere, sed et multi conati sunt ordinare[5]. Quatuor tantum evangelia sunt probata, e quibus sub persona domini et salvatoris nostri proferenda sunt dogmata. Scio quoddam evangelium quod

1) Cf. zu diesem Ausdruck Bd. I, 158 A. 2; 173 A. 1; S. 179; II, 241.

2) Die Reihenfolge die gleiche im griech. Scholion und bei Ambr.; aber die lose Form der Aneinanderreihung haben beide Lateiner verwischt cf. oben S. 373.

3) So zuerst Vallarsi statt *plurimas.* Cf. Ambr. zugleich auch zu den folgenden Sätzen: *Et aliud quidem fertur evangelium, quod duodecim scripsisse dicuntur. Ausus est etiam Basilides evangelium scribere, quod dicitur secundum Basilidem* (5 codd. *secundum proprium nomen*). *Fertur etiam aliud evangelium quod scribitur secundum Thomam. Novi aliud scriptum secundum Matthiam. Legimus aliqua, ne legantur; legimus, ne ignoremus; legimus non ut teneamus, sed ut repudiemus, et ut sciamus, qualia sint, in quibus magnifici illi cor exaltant suum. Sed ecclesia cum quatuor evangelii libros habeat, per universum mundum evangelistis redundat; haereses cum multa habeant, unum non habent.* Die gleichfalls an Origenes anknüpfende Aufzählung des Hieronymus s. oben S. 623 A. 3.

4) Diese Ausdeutung seiner Aussage über das Ev. des Basilides hatte Origenes schwerlich beabsichtigt s. den griech. Text und Bd. I, 770. Ambrosius s. vorige Anm. paraphrasirt richtiger.

5) Diese Unterscheidung des ἀνατάξασθαι Lc. 1, 1 und des γράψαι Lc. 1, 3 ist zwar im Griech. nicht erhalten, geht aber doch sicher auf Origenes zurück. Denn erstens hat Hieronymus auch an der anderen Stelle, wo er diese Erörterung des Origenes reproducirt, dieselbe Unterscheidung nur noch in verschärfter Form vorgetragen (oben S. 623 A. 3). Zweitens ist auch Ambrosius hierdurch veranlaßt worden, gleich hinter den hier oben (A. 3) mitgetheilten Sätzen über eine compilatorische Thätigkeit der Häretiker zu reden, welche sich von der Abfassung von Evv. noch unterscheidet cf. über diese ziemlich dunkelen Worte Forsch. I, 10.

appellatur „secundum Thomam" et „iuxta Matthiam"; et alia plura legimus, ne quid ignorare videremur propter eos, qui se putant aliquid scire, si ista cognoverint. Sed in his omnibus nihil probamus, nisi quod ecclesia, id est quatuor tantum evangelia recipienda. Haec idcirco, quia in principio lectum est: *Multi conati sunt ordinare narrationem de his rebus, quae confirmatae sunt in nobis.* Illi tentaverunt atque conati sunt de his rebus scribere, quae in nobis manifestissime sunt compertae. Affectum[1] suum Lucas indicat ex sermone, quo ait: *in nobis manifestissime sunt ostensae* (id est *πεπληροφορημένων,* quod uno verbo latinus sermo non explicat). Certa enim fide et ratione cognoverat neque in aliquo fluctuabat, utrum ita esset, an aliter etc.

Griechische Scholien zu Luc. 1, 1 f.[2]

Ἐπειδήπερ πολλοὶ — πραγμάτων.] *Ἐπειδὴ ὑπέρογκον ἦν τὸ ἐπιχείρημα, ἄνθρωπον ὄντα θεοῦ διδασκαλίαν καὶ ῥήματα συγγράφειν, εἰκότως ἀπολογεῖται ἐν τῷ προοιμίῳ. ὥσπερ δὲ ἐν*[3] *τῷ πάλαι λαῷ πολλοὶ προφητείαν ἐπηγγέλλοντο, ἀλλὰ τούτων τινὲς μὲν*[4] *ἦσαν ψευδοπροφῆται, τινὲς δὲ ἀληθῶς προφῆται, καὶ ἦν χάρισμα διακρίσεως*[5] *πνευμάτων, ἀφ' οὗ ἐκρίνετο ὅ τε*[6] *ἀληθὴς προφήτης καὶ ὁ ψευδοπροφήτης, οὕτω καὶ νῦν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ τὰ εὐαγγέλια πολλοὶ ἠθέλησαν γράψαι· ἀλλ' οἱ δόκιμοι τραπεζῖται οὐ πάντα ἐνέκριναν*[7]*, ἀλλά τινα ἐξ αὐτῶν ἐξελέξαντο*[8]*. τάχα δὲ καὶ τὸ „ἐπεχείρησαν" λεληθυῖαν ἔχει κατηγορίαν τῶν προπετῶς*[9] *καὶ χωρὶς χαρίσματος ἐλθόντων ἐπὶ τὴν ἀναγραφὴν*

---

1) So schreibe ich statt *effectum* nach dem griech. *διάθεσιν.*

2) Über die Quellen s. oben S. 624 A. 1. Ich bezeichne in den folgenden Anmerkungen den Text bei Delarue mit D, den bei Gallandi mit G; die 3 Hss. des M. Crusius mit C¹ = Coislinianus, C² = Carnotensis, R = Regius; die Übersetzung des Hieronymus mit Lat.

3) So C¹ G: *οὖν* D (nur dieser darauf *τῷ παλαιῷ*), *οἱ* C², om. R.

4) Nur D *μέν τινες.*

5) So D R cf. Lat.: *διάκρισις* C¹ C² G. In D fehlt der Satz *ἀφ' οὗ* bis *ψευδοπροφήτης* cf. aber Lat., wo jedoch statt *ἀφ' οὗ* wohl *ὑφ' οὗ* oder *δι' οὗ* vorausgesetzt und dies auf *ὁ λαός* bezogen ist. Um dies Misverständnis zu verhüten, schrieb G *ἀφ' οὗ χαρίσματος.*

6) *ὅ τε* C¹: *ὁ* G, hier wie vor *ψευδοπρ.* om. C² R.

7) *ἐνέκριναν* C¹, *ἔκριναν* C² (?) G, *ἀνέκριναν* D, *εὖ ἔκριναν* R. Die Angaben bei Redepenning II, 466 Note 9 sind nicht ganz richtig.

8) So G: *τινὰ αὐτῶν ἐξελ.* C¹ C² R, *τὰ τέσσαρα μόνον ἐπελέξαντο* D; derselbe *τάχα οὖν.*

9) *προπετῶς καὶ* D G: om. rell., auch Lat.

τῶν εὐαγγελίων. Ματθαῖος γὰρ οὐκ ἐπεχείρησεν, ἀλλ' ἔγραψεν ἐξ ἁγίου κινούμενος πνεύματος[1], ὁμοίως καὶ Μάρκος καὶ Ἰωάννης, παραπλησίως[2] δὲ καὶ Λουκᾶς. τὸ μέντοι ἐπιγεγραμμένον κατὰ Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον καὶ τὸ ἐπιγεγραμμένον τῶν δώδεκα εὐαγγέλιον οἱ συγγράψαντες ἐπεχείρησαν. φέρεται δὲ καὶ τὸ κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον. ἤδη δὲ ἐτόλμησε καὶ Βασιλείδης γράψαι[3] κατὰ Βασιλείδην εὐαγγέλιον. πολλοὶ μὲν οὖν ἐπεχείρησαν καὶ τὸ[4] κατὰ Ματθίαν καὶ ἄλλα πλείονα· τὰ δὲ τέσσαρα μόνα προκρίνει ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία[5]. οὐχ ἁπλῶς δὲ[6] „πεπιστευμένων", ἀλλὰ „πεπληροφορημένων", τὸ ἀπαράβατον τοῖς λεγομένοις μαρτυρῶν. „πραγμάτων" δὲ[7] εἶπεν ἀναιρῶν τὴν αἵρεσιν τῶν κατὰ φαντασίαν λεγόντων τὰ διὰ τοῦ σωτῆρος γεγενῆσθαι κατὰ[8] τὴν σάρκωσιν αὐτοῦ. „περὶ τῶν πεπληροφορημένων" δὲ[9] εἰπὼν τὴν διάθεσιν αὐτοῦ ἐμφαίνει. πεπληροφόρητο γὰρ καὶ οὐδὲν[10] ἐδίσταξε, πότερον οὕτως ἔχει ἢ οὔ. ὅτι δὲ παρὰ τῶν αὐτοψίᾳ[11] θεασαμένων παρέλαβεν, σαφῶς ὡμολόγησεν εἰπών· „καθὼς παρέδοσαν — τοῦ λόγου". διαβεβαιοῦται δέ, ὅτι ἄνωθεν παρηκολούθησεν οὐ τισὶ τῶν εἰρημένων, ἀλλὰ πᾶσιν[12].

1) So D G: πνεύματος κινούμενος rell.

2) Bei G zum vorigen gezogen und ohne δέ.

3) So auch Lat.: nur G συγγράψαι.

4) Vielleicht richtiger mit D ohne τό.

5) Vereinzelte Varianten bei G (ἀλλὰ τὰ τέσσ.), C¹ (om. μόνα), R (ἀποκρίνει), D (θεοῦ ohne τοῦ).

6) Nur G add. εἶπε, nur C² τοῖς λόγοις μαρτυρῶν.

7) Nur G D δέ cf. aber auch das hiehergehörige Fragment bei Macarius Chrysoc. Delarue III, 979. In D ein fehlerhaftes λεγομένον (sic) statt λεγόντων.

8) κατὰ D R: καὶ C¹ C² G.

9) So G: δὲ πεπληρ. rell.

10) So D G: οὐδενὶ R, ἐν οὐδενὶ C¹ C². Übrigens folgt bei G p. 84 C nochmals dieser Satz mit ἐν οὐδενί. Es folgen dort weiter Sätze, welche theilweise auch in Lat. p. 933 E hier sich anschließen, theilweise mit dem Excerpt des Macarius p. 979 B sich decken.

11) Dafür D R αὐτοψεί. Nur C¹ θεασαμένων καὶ αὐτηκόων γενομένων. Nur D hat nachher διαβεβαιοῦται γάρ.

12) Soweit D und das erste Excerpt von G. In G folgt weiter Solches, was bei Lat. p. 933 A—C, 2. Col. sich findet, darauf das A. 10 Erwähnte; endlich die Erörterung über Theophilus = Lat. p. 933 extr. 934 in. Dies letzte Stück schließt sich in C¹ C² R unmittelbar an obigen Text. In C¹ allein findet sich vor διαβεβαιοῦται κτλ. eine fremdartige Einschaltung, wie schon ein ἄλλος δέ φησιν darin zeigt. Es stammt theilweise aus Cyrillus Al. cf. Mai, Class. auct. X, 1.

2. Das Egypterevangelium.

Origenes nennt als erstes Beispiel unbefugter Evangelienabfassung *τὸ ἐπιγεγραμμένον „κατὰ Αἰγυπτίους“ εὐαγγέλιον* (oben S. 627). Er berichtet so auf Grund eigener Lesung des Buches[1]. Genau den gleichen Titel bezeugt zu derselben Zeit Hippolytus oder vielmehr eine von diesem benutzte, angeblich aus dem Kreis der Naassener hervorgegangene ketzerische Schrift[2]. Und auch die anderweitigen Anführungen des Buchs führen auf keinen anderen Titel als diesen[3]. Von einem Verf. des Buchs verlautet nichts. Während sich sein Titel demnach von allen andern von Origenes genannten Titeln

1) So darf man auf Grund der wesentlichen Übereinstimmung der Übersetzungen des Hieronymus (oben S. 626 *et alia plura legimus* etc.) und des Ambrosius (oben S. 625 A. 3) behaupten, wiewohl der abgekürzte griech. Text (S. 627) nichts Entsprechendes enthält.

2) Refut. V, 7 ed. Gotting. p. 136, 27 *τὰς δὲ ἐξαλλαγὰς ταύτας τὰς ποικίλας ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ* (nicht *ἐπιφερομένῳ*, wie Resch, Agrapha S. 316. 429 angibt) *κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ κειμένας ἔχουσιν.* Die Frage, ob es jemals eine solche Partei gegeben hat, wie sie Hippolyt unter dem Namen Naassener darstellt, und ob die Quellenschrift, aus der er schöpfte, echt oder untergeschoben war, kann hier auf sich beruhen bleiben, cf. Bd. I, 24 A. 2; H. Stähelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts (Texte und Unters. VI, 3), besonders S. 11 ff., 98 ff.

3) Clem. str. III, 63 und 93 *ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ*, was ohne die in A. 1 u. 2 citirten Zeugnisse als eine ebenso willkürlich von dem citirenden Schriftsteller geschaffene Bezeichnung betrachtet werden könnte wie *τὸ καλούμενον Αἰγύπτιον εὐαγγέλιον* bei Epiph. haer. 62, 2. Letzterer Ausdruck darf natürlich nicht dahin verstanden werden, daß das Buch in der Sprache der Egypter, nach welchen es allgemein genannt wurde, also koptisch geschrieben war, woraus sich dann die merkwürdige Thatsache ergeben würde, daß die koptisch redenden Christen zuerst ein nicht kanonisch gewordenes Ev. und später erst die 4 Evv. in ihrer Muttersprache lesen konnten. Der Athener Clemens, von dem zu bezweifeln ist, daß er sich während der Zeit seines Aufenthalts in Alexandrien mit der Sprache der Egypter vertraut gemacht hat, hat das Buch gelesen und unmittelbar aus demselben etwas citirt, ohne anzudeuten, daß er es sich von einem Sprachkundigen habe übersetzen lassen. Epiphanius aber sagt auch von dem griech. Ebjonitenev (Beil. IX, 4), daß man, oder daß die Partei, die es brauchte, dasselbe *Ἑβραϊκόν* nenne haer. 30, 13; und der griech. Scholiast, welcher zum Text des Matthäus einige Sätze des Hebräerev. angemerkt hat (Beil. IX, 3) und diese nur aus einer griech. Übersetzung desselben geschöpft haben kann, nennt dasselbe doch *Ἰουδαϊκόν*. Beide Ausdrücke besagen nur: „das bei den Hebräern oder den Juden, d. h. bei jüdischen Christen vorhandene, von ihnen gebrauchte Ev.“, ganz so, wie wir von einem sächsischen oder bayrischen Gesangbuch reden, obwohl das, was auf

(S. 627) unterscheidet, springt die Gleichartigkeit mit dem berühmteren Titel *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐ.* in die Augen. Wenn nun diese beiden Titel jeden Kenner der kanonischen Evv. an die uralten Titel der 4 Evv. erinnern, und wenn sie sicherlich nicht ohne Anregung von dieser Seite entstanden sind[1], so leuchtet doch von selbst ein, daß die Ähnlichkeit eine sehr oberflächliche, und der Sinn des *κατά* ein ganz anderer ist. Nicht als die Gewährsmänner für den Inhalt dieser Evv. sind die Egypter und die Hebräer gedacht, sondern als der Kreis, in welchem diese Evv. verbreitet waren, gebraucht wurden und wohl auch entstanden sind. Damit stimmen die spärlichen Nachrichten über das Egypterev. (welches ich von hier an mit Eg. bezeichne) überein. Der Erste, welcher es nennt, ist der alexandrinische Presbyter Clemens; der zweite sichere Zeuge ist der geborene Alexandriner Origenes. Ferner haben nach Epiphanius die Sabellianer ganz besonders auf das Eg. ihre Lehre gegründet[2]. Nun mag es ja zweifelhaft bleiben, ob Sabellius selbst, welcher um 220 seine Lehre in Rom verbreitete (Hipp. ref. IX, 12), aus der libyschen Pentapolis stammte; ein Hauptsitz der sabellianischen Lehre war diese Gegend jedenfalls schon im 3. Jahrhundert[3]. Es bleibt nur noch die Er-

---

dem Titel dieser Bücher gedruckt steht, eher einem *τὸ κατ' Αἰγυπτίους* entspricht. Auch in *οἱ κατὰ Φρύγας* (oben S. 135 A. 2) bezeichnet *κατά* lediglich das Verbreitungsgebiet der montanistischen Ketzerei.

1) Cf. Bd. I, 166 A. 1 am Ende u. S. 167 A. 3.

2) Epiph. haer. 62, 2 *τὴν δὲ πᾶσαν αὐτῶν πλάνην καὶ τὴν τῆς πλάνης αὐτῶν δύναμιν ἔχουσιν ἐξ ἀποκρύφων τινῶν, μάλιστα ἀπὸ τοῦ καλουμένου Αἰγυπτίου εὐαγγελίου, ᾧ τινες τὸ ὄνομα ἐπέθεντο τοῦτο. ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος ἀναφέρεται, ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς, τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα.* — Die Vermuthung von Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1889 S. 384, daß Priscillian (Tract. 3 p. 49) die in sabellianischem Geist gehaltene Relation des Eg. vom Taufbefehl gekannt habe, hat etwas Ansprechendes, und den Egypter Marcus (Bd. I, 729 Anm.) als Übermittler des Eg. nach Spanien zu denken, lag nahe cf. auch Resch, Agrapha S. 467. Wahrscheinlicher dünkt mir, daß Priscillian, welcher p. 44, 12 (Judas=Didymus=Thomas) die Thomasakten zu berücksichtigen scheint, auch hier einer Apostellegende folgt, in welcher der leucianische Panchristismus (s. unten Beil. X, 5. 6) unter anderem auch auf die Tauformel angewandt war. Der Ausdruck *qui requirentibus apostolis omne id quod nominabatur se esse monstravit* erinnert stark an Acta Joannis p. 223, 8 ff. 243, 5 ff.; Acta Petri etc. ed. Lipsius p. 68. 98.

3) Dionysius Al. bei Eus. h. e. VII 6. 26; Athan. de sent. Dionysii 5 cf. Caspari, Quellen III, 326 f. — Epiphanius, der in haer. 62 aus unbekannter, aber guter Quelle schöpft, bemerkt zwar § 1 nur, daß es zu

wähnung des Eg. in der angeblich naassenischen Schrift bei Hippolytus. Der Titel ist dort nicht ein gelehrter Schmuck; denn jene Schrift mit ihrer Lehre von dem mannweiblichen Idealmenschen (ed. Gotting. p. 132. 138), mit ihrer Forderung des Abthuns der Mannheit und ihrer Abneigung gegen den geschlechtlichen Verkehr (p. 148. 164. 166. 170) berührt sich sehr nahe mit dem einzigen sicher überlieferten Bruchstück des Eg. Zweimal findet sich, wie es scheint, auch ein wörtlicher Anklang an jenes Bruchstück[1]. Aber es spricht auch nichts dagegen, daß diese von Hippolyt excerpirte Schrift in Egypten entstanden sei. Die Egypter als das älteste Volk nächst den Phrygern, ihre Mythen und Mysterien, auch ihr Land als allegorischer Begriff spielen eine bedeutende Rolle in dieser Schrift (p. 142. 144. 148). Die modalistische Trinitätslehre (p. 116, 18—21) erinnert an die sabellianische, welche sich auf das Eg. gestützt haben soll (S. 629, A. 2). Von allen sonstigen Berührungen alter Schriften mit Solchem, was uns als Inhalt des Eg. bezeugt ist, ist mindestens zweifelhaft, ob sie auf Benutzung des Eg. beruhen. Wenn somit der Name des Eg. durch die sicheren Spuren seiner Verbreitung bestätigt wird, so behält doch dieser Name etwas Rätselhaftes gerade im Munde der in Egypten lebenden oder von dort hergekommenen Schriftsteller. Clemens und Origenes rechnen sich selbst meines Wissens nie zu den *Αἰγύπτιοι* und nennen so niemals die sämtlichen Bewohner Egyptens, sondern immer nur die nach Abstammung und grossen Theils auch nach der Sprache von den dort lebenden Hellenen verschiedenen Ureinwohner des Landes. Ist nun gleichwohl nicht an ein koptisches Buch zu denken (S. 628 A. 3), so wird sich die

---

seiner Zeit Sabellianer in Mesopotamien und Rom gab, bezeugt doch, daß Libyen der Hauptsitz dieser Häresie sei, indem er sie § 8 mit einer Schlangenart Namens *λίβυς* vergleicht. Philaster haer. 54 Sabellius .. de Libya.

1) Refut. V, 7 p. 138, 59 *ὅπου, φησίν, οὐκ ἔστιν οὔτε θῆλυ οὔτε ἄρσεν ἀλλὰ καινὴ κτίσις κτλ.*; V, 8 p. 164, 87 *οὗτος ὁ οἶκος θεοῦ ... ὅπου δεῖ γενομένους βαλεῖν τὰ ἐνδύματα κτλ.* Es ist daher wahrscheinlich, daß auch andere apokryphe Citate dieser Schrift aus dem Eg. stammen, so namentlich die kühne Combination p. 152, 91 f., welche an das Gespräch mit Salome und ihren Söhnen Mtt. 20, 20—24; Mc. 10, 35—41 erinnert: *ἐὰν μὴ πίνητέ μου τὸ αἷμα καὶ φάγητέ μου τὴν σάρκα* (Joh. 6, 53), *οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* (Mt. 5, 20), *ἀλλὰ κἂν πίητέ φησι τὸ ποτήριον, ὃ ἐγὼ πίνω* (Mc. 10, 38 f.), *ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ἐκεῖ ὑμεῖς εἰσελθεῖν οὐ δύνασθε* (Jo. 13, 36). Denn an das in derselben Schrift p. 140, 94: 142, 3 genannte Thomasev. als Quelle ist nicht zu denken. Das Bibelwort p. 142, 18, wozu Lc. 17, 4 verglichen wird, ist wörtlich aus Prov. 24, 16 genommen.

Sache wohl so verhalten: Während die Kirche von Alexandrien sich streng an den katholischen Evangelienkanon hielt, erfreute sich in der Provinz, deren volkstümliche Strebungen auch während des 3. und 4. Jahrhunderts vielfach in Widerspruch mit der in Alexandrien herrschenden Theologie standen, ein nicht kanonisches Ev. im 2. Jahrhundert einer beträchtlichen Popularität. Daher der Name.

Bei Feststellung des Inhalts solcher bis auf wenige Trümmer verlorener Evv. geht man vielfach von Voraussetzungen aus, deren Irrigkeit doch ohne weiteres einleuchtet. Wenn ein Ausspruch Jesu, von welchem überliefert ist, daß er in einem bestimmten apokryphen Ev. enthalten war, ähnlich so, wie er in diesem gestanden haben soll, in irgend einem alten Buch wieder begegnet, so wird das betreffende Ev. als Quelle angenommen. Es geschieht dies selbst da, wo die Ähnlichkeit des der Quellenangabe ermangelnden Citats mit dem Spruch eines bestimmten apokryphen Ev. eine sehr ungenaue ist. Aber selbst bei wörtlicher Übereinstimmung ist dies Verfahren ein sehr unvorsichtiges; denn wer bürgt uns dafür, daß ein außerkanonisches Herrenwort nicht im Eg. und im Petrusev., in Valentins Ev. veritatis und im Ev. des Basilides und noch in manchen anderen Evv. ziemlich wörtlich gleichlautend zu lesen war? Schon die Analogie der synoptischen Evv. sollte vor solchem Misgriff warnen. Woher sollten denn die zahlreichen nichtkanonischen Evv. des 2. Jahrhunderts, zumal diejenigen der ersten der beiden oben S. 622 unterschiedenen Klassen ihren Inhalt gewonnen haben, wenn jedes derselben einen nur ihm eigentümlichen Inhalt, ohne Berührung mit den anderen apokryphen und kanonischen Evv. gehabt hätte? Mögen sie ihren Stoff vorwiegend aus der mündlichen Tradition oder aus der Phantasie ihrer Verfasser oder durch Umdichtung der kanonischen Tradition gewonnen haben, es ist nach der Natur der Sache und nach aller Analogie gar nicht anders zu denken, als daß zwischen diesen apokryphen Evv. vielfach ähnliche Verwandtschaftsverhältnisse bestanden haben, wie zwischen den kanonischen. Das haben auch die Alten, welche die fraglichen Bücher gelesen haben, deutlich genug bezeugt, unter anderem auch dadurch, daß sie es als zweifelhaft darstellten, ob ein ihnen bei irgend einem Schriftsteller begegnendes Herrenwort oder ev. Factum aus dem apokryphen Ev. herrühre, in welchem sie es ebenso oder ähnlich geschrieben fanden. So Origenes in Bezug auf die Evv. des Petrus und des Jakobus (Beil. IX, 5. 9), Eusebius in Bezug auf eine im Werk des Papias und im Hebräerev. enthaltene Erzählung (Beil. IX, 3). So auch Clemens in Bezug auf das Eg.

Es ist ein und derselbe Bericht über ein Gespräch Jesu mit Salome, auf welchen sich die sämtlichen betreffenden Bemerkungen des Clemens beziehen, und es ist allemal die Verwerthung dieser Erzählung von Seiten der Enkratiten, wodurch Clemens veranlaßt wird, dieselbe zu erörtern[1]. Da nun Clemens an einer dieser Stellen die Schrift des Julius Cassianus *περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας* citirt und aus dieser einen Satz aushebt, worin ein Stück des Gesprächs Jesu mit Salome citirt wird, so kann es kaum einer Frage unter-,

1) Zuerst str. III, 45 behauptet er, daß die Antwort Jesu auf die Frage der Salome, welche die Enkratiten anführen (*τὰ ὑπ' αὐτῶν φερόμενα*) keineswegs den Sinn habe, den jene darin finden. Dann wieder III, 63 *οἱ δὲ ἀντιτασσόμενοι τῇ κτίσει τοῦ θεοῦ διὰ τῆς ἐγκρατείας κἀκεῖνα λέγουσι τὰ πρὸς Σαλώμην εἰρημένα, ὧν πρότερον ἐμνήσθημεν* (cf. § 45)· *φέρεται δὲ οἶμαι ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ. φασὶ γὰρ ὅτι „αὐτὸς εἶπεν ὁ σωτήρ· ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας", θηλείας μὲν τῆς ἐπιθυμίας, ἔργα δὲ γένεσιν καὶ φθοράν.* Die letzten Worte von *θηλείας μὲν* an gehören nicht mehr zu der von den Enkratiten citirten Rede Jesu, sind auch nicht ein Interpretament der Enkratiten, sondern ein Interpretament des Clemens, wie namentlich die Vergleichung von III, 93 zeigt. — Darauf wird III, 64 die schon § 45 als enkratitisches Citat mitgetheilte Rede und Gegenrede in etwas abweichender Form wiederholt. Da hier die Enkratiten nicht als die citirenden Zeugen genannt sind, sondern Clemens selbst die Salome und den Herrn redend einführt; da ferner die Form der Sätze merklich von der in § 45 abweicht und erst hier der Anlaß der Frage der Salome genannt wird (*ὅθεν εἰκότως περὶ συντελείας μηνύσαντος τοῦ λόγου ἡ Σαλώμη φησί .... διὸ καὶ παρατετηρημένως ὁ κύριος ἀποκρίνεται κτλ.*), so muß man annehmen, daß schon hier Clemens direkt aus seiner § 93 genannten Quelle, dem Eg. schöpft. Daß er sie zur Hand hat, zeigt sich sofort III, 66 *τί δὲ οὐχὶ καὶ τὰ ἑξῆς τῶν πρὸς Σαλώμην εἰρημένων ἐπιφέρουσιν οἱ πάντα μᾶλλον ἢ τῷ κατὰ τὴν ἀλήθειαν εὐαγγελικῷ στοιχήσαντες κανόνι;* (die handgreiflich verkehrte Interpunktion hinter *τί δὲ* auch noch bei Dindorf vol. II, 284, 10 und Hilgenfeld, NT. extra can. IV², 46 verdunkelt den klaren Sinn. Zu meiner Freude sehe ich nachträglich, daß auch Lightfoot S. Clement II², 237 an die richtige Interpunktion wenigstens gedacht hat). Nachdem Clemens dann die von den Enkratiten unterdrückte weitere Rede und Gegenrede Salomes und Jesu citirt hat, fährt er fort *σημαίνει γὰρ καὶ διὰ τούτων, ἐφ' ἡμῖν εἶναι καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης κατὰ κώλυσιν ἐντολῆς ἤτοι τὴν ἐγκράτειαν ἢ καὶ τὸν γάμον, καὶ ὅτι ὁ γάμος συνεργάζεταί τι τῇ κτίσει προσδιασαφῶν.* Dies ist allerdings so schlagend, daß auch deshalb nicht daran zu denken ist, daß die Enkratiten dieses Stück angeführt haben. Es fragt sich nur, ob sie es überhaupt gekannt haben. — Erst III, 91 nennt Clemens die Quelle, nach welcher er bisher die enkratitische Lehre bestritten hat: *τοιούτοις ἐπιχειρεῖ καὶ ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων Ἰούλιος Κασσιανός. ἐν γοῦν τῷ περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας κατὰ λέξιν φησὶν κτλ.* Sodann § 92 *διὰ τοῦτό τοι ὁ Κασσιανός φησι „πυνθανομένης τῆς Σαλώμης*

liegen, daß die sämtlichen Mittheilungen des Clemens über den Gebrauch, den die Enkratiten von dieser Perikope machten, sich auf die Schrift Cassians beziehen. Cassian aber hat an der von Clemens wörtlich citirten Stelle die Quelle nicht genannt, aus welcher er die Frage der Salome und die Antwort Jesu geschöpft hatte. Auch an anderen Stellen des Buches *περὶ ἐγκρατείας* kann Clemens den Titel „Eg." schwerlich gefunden haben. Denn wo Clemens zuerst näher auf die Sache eingeht, spricht er es nur als eine Vermuthung aus, daß diese Geschichte sich im Eg. finde (§ 63). Wenn er an einer wenig späteren Stelle (§ 93) ohne alle Andeutung von Unsicherheit behauptet, daß dies im Eg. stehe, und wenn er unmittelbar hinter der Äußerung jener Vermuthung auch solche Stücke der Perikope citirt, welche die Enkratiten oder Cassian nicht citirt hatten (§ 66), so läßt sich die Differenz des Ausdrucks in § 63 und § 93 nicht daraus erklären, daß Clemens erst inzwischen das Eg. aufgeschlagen und nun erst seine anfängliche Vermuthung zur Gewißheit erhoben hätte; sondern Clemens will nur nicht behaupten, daß die Enkratiten jenes Gespräch aus dem Eg. geschöpft haben. Er weiß und behauptet nur: „wir haben das Wort nicht in den uns überlieferten 4 Evv., sondern im Eg." Wo er aber die unvollständige Anführung eines Stückes desselben Gesprächs bei Cassian bespricht, sagt er: „das findet sich, denke ich, im Eg." Hält man beides zusammen, so hat Clemens eher bezweifelt als behauptet, daß Cassian es aus dem Eg. geschöpft habe. Die Schrift Cassians bot ihm und auch uns keinen Anhalt zu einer bestimmten Behauptung in dieser Beziehung. Cassian hatte nur geschrieben: „der Heiland oder der Herr hat so und so zu Salome gesprochen" (§ 45. 63. 92). Wir sind also, was das Eg. anlangt, lediglich auf die Mittheilungen des Clemens angewiesen, welche theils indirekter Art sind, sofern er behauptet, im Eg. finde sich, was die Enkratiten als Herrenwort anführen, theils direkter Art, sofern Clemens die Anführungen der Enkratiten aus dem Eg. ergänzt. Dahin gehört es wahrscheinlich schon, wenn Clemens den von den Enkratiten, wie es scheint, nicht angegebenen Zusammenhang und Anlaß des Gesprächs zwischen Salome und Jesus angibt (§ 64). Noch deutlicher wird dies, wenn er den Enkratiten den Vorwurf macht, daß sie nicht

---

πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης κτλ., woran Clemens § 93 sofort anschließt *πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν, ἀλλ᾽ ἐν τῷ κατ᾽ Αἰγυπτίους*. Darauf wird wieder das apokryphe Herrenwort gegen die enkratitische Deutung vertheidigt.

auch den weiteren Verlauf der Rede Jesu an Salome mitgetheilt haben, welcher ihnen schlagend beweisen würde, daß Jesus keineswegs ein Gegner der Ehe sei, und wenn er darauf eine von jenen verschwiegene Rede und Gegenrede aus dem Eg. mittheilt (§ 66). Hiernach läßt sich einigermaßen feststellen, wie das Gespräch im Eg. lautete. Es besteht aus drei oder vier Stücken, deren Verbindung nicht überliefert ist.

1. Nachdem der Herr vom Weltende gesprochen hatte, fragte Salome: *μέχρι τίνος οἱ ἄνθρωποι ἀποθανοῦνται;* Jesus antwortet: *μέχρις ἂν τίκτωσιν αἱ γυναῖκες*[1].

2. Salome: *καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα;* Jesus: *πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς*[2].

3. Salome: *πότε γνωσθήσεται ταῦτα;* Jesus: *ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ*[3].

[4. Jesus spricht: *ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας*][4].

Sehen wir von dem letzten, in Bezug auf seine Herkunft durchaus zweifelhaften Stück ab, so ist klar, daß das Eg. nicht in einem der Ehe feindlichen oder überhaupt streng asketischen Geiste verfaßt war; denn die Antwort Jesu in Frg. 2 kann doch nicht anders verstanden werden, wie sie Clemens verstanden hat. Jesus will die mit einer gewissen Ironie ausgesprochene Besorgnis der Salome, daß sie, die Mutter der Zebedäussöhne, sich durch ihr Kindergebären versündigt habe[5], beschwichtigen. Nicht das geschlechtliche Leben über-

1) So nach Clem. str. III, 64. Dagegen nach den Enkratiten III, 45 fragt Salome: *μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει;* Jesus antwortet: *μέχρις ἂν ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτητε.*

2) Dies das von den Enkratiten nicht citirte Stück nach str. III, 66 oben S. 632 A. 1.

3) Dies von Cassian citirt str. III, 92, aber nach Clemens str. III, 93 auch im Eg. enthalten. Die Frage der Salome ist nicht in direkter Redeform überliefert s. oben S. 632. Man läse lieber *γενήσεται* statt *γνωσθήσεται.*

4) Dies nur von den Enkratiten citirt str. III, 63. Da Clemens dort nicht von diesem Wort, sondern von dem keineswegs damit identischen, das er schon § 45 citirt hatte, die Vermuthung ausspricht, daß es aus dem Eg. stamme, so ist überhaupt zweifelhaft, ob dies nur in § 63 citirte Wort im Eg. enthalten war. Es trägt auch keine Spur davon, daß es einem Gespräch entnommen sei.

5) Ist nicht wohl zu bezweifeln, daß diese Salome identisch sein soll mit derjenigen in Mc. 15, 40; 16, 1; und ergibt sich durch Combination von Mt. 27, 56 mit Mc. 16, 1, daß diese die Gattin des Zebedäus war, so muß auch übersetzt werden: „So hätte ich wohl gut gethan, nicht Kinder zu gebären". Auch ohne die von Lightfoot l. l. 237 vorgeschlagene Emendation *οὖν ἂν ἐποίησα* ist diese Auffassung ganz zulässig cf. Kühner, Griech. Gr. II, 176 f.

haupt soll verwerflich sein, sondern nur etwa der Misbrauch, das Übermaß oder die gesetzwidrigen Formen desselben. Demgemäß ist auch in Frg. 1 und 3 nur ausgesprochen, daß im zukünftigen Äon der geschlechtliche Unterschied und das geschlechtliche Thun ebenso wie das Sterben werde aufgehoben sein[1]. Von der Verkündigung des Weltendes geht das ganze Gespräch aus. So lange aber diese Welt noch steht und die Menschen diesen Leib, dieses immerhin schmachvolle Gewand noch an sich tragen, ist auch das geschlechtliche Leben ebenso wie das Sterben etwas Natürliches und keine Sünde.

Ob Cassian und die Enkratiten das Eg. gekannt und citirt haben, muß nun erst recht zweifelhaft erscheinen. Zwar konnten sie ebenso wie die Naassener Hippolyts die wesentlich anders gemeinten Sätze im Sinne ihrer Lehre als ein Verbot des geschlechtlichen Thuns auffassen, und das gegen diese Auffassung zeugende Stück des Gesprächs (Frg. 2) klüglich unterschlagen. Wahrscheinlicher ist doch, daß sie dieses Stück und somit das Eg. gar nicht kannten, sondern ihre Citate aus einem andern Ev. schöpften, in welchem das Gespräch mit Salome etwas anders lautete, als im Eg. Dafür spricht die merkliche Abweichung ihres Textes in Frg. 1 von demjenigen des Clemens, d. h. des Eg. Man kann nicht leugnen, daß das Citat der Enkratiten schon wegen der Anredeform „ihr Weiber" kraftvoller und ursprünglicher klingt. Es entsteht daher der Verdacht, daß das Gespräch im Eg. in einer abschwächenden Bearbeitung vorliegt, und daß namentlich das Frg. 2, welches die Enkratiten nicht gekannt zu haben scheinen, eine den schroff asketischen Sinn des Originals verwischende Zuthat des Bearbeiters, d. h. des Redaktors des Eg. ist. Ferner ist es nicht gerade als wahrscheinlich zu bezeichnen, daß Cassian ein soviel wir wissen nur bei den egyptischen Christen verbreitetes Ev. benutzt haben sollte. Wir wissen zwar von diesem Julius Cassianus sehr wenig; ihn aber in Egypten zu suchen, haben wir keinerlei Anlaß. Cassian wird von Clemens *ὁ τῆς δοκήσεως ἀρχηγός* genannt[2], und eine Sekte der *Δοκηταί* existirte um 200 in Antiochien[3].

Im anderen Falle würde auch wohl οὐ statt μὴ τεκοῦσα dastehen. Für die Identität dieser Salome mit der Mutter der Apostel Johannes und Jakobus spricht auch die S. 630 A. 1 notirte Compilation der naassenischen Schrift.

1) Cf. Lc. 20, 34—36; Mtt. 22, 30; Mc. 12, 24; 1 Kor. 6, 13 ff.; Gedanken, welche Clemens paed. I, 10 ohne Beihülfe des Eg. ausführt.

2) Strom. III, 91 cf. § 102 und Hieron. ad Gal. (Vall. VII, 526). Über die Verwerflichkeit der LA Tatianus statt Cassianus cf. Forsch. I, 6 f. A. 4; Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 547.

3) Serapion bei Eus. h. e. VI, 12, 6 cf. unten Beil. IX, 5. Der Name

Er hat ferner nach Clemens der Schule Valentins angehört, ehe er das Haupt einer selbständigen Partei wurde[1]. Nun hören wir wohl von einem italischen und einem anatolischen[2], nicht aber von einem egyptischen Zweig der valentinianischen Schule und wissen, daß Antiochien ein Hauptsitz der valentinianischen Lehre war, von wo sie sich nach Mesopotamien und Kleinasien verbreitet hat. Die geschichtliche Wahrscheinlichkeit spricht also viel eher dafür, daß wir den Cassian, welcher der Zeit zwischen Valentin und Clemens, also ca. 170 angehört, in Antiochien, als daß wir ihn in Egypten zu suchen haben, und daß seine Quelle ein bei den Doketen in Antiochien beliebtes Ev., wie dasjenige des Petrus war, als daß er das Eg. benutzt haben sollte.

Ein Theil dieser Gründe spricht auch dagegen, daß eine Bezugnahme orientalischer Valentinianer, welche uns Clemens anderwärts aufbewahrt hat, auf das Gespräch mit Salome gerade dem Eg. entlehnt sei; obwohl diese mit Clemens darin übereinstimmen, daß das Wort an Salome keine Verwerfung der Kindererzeugung enthalte[3]. Noch weniger sind wir berechtigt, ein ähnliches Citat in dem sogenannten zweiten Clemensbrief[4] aus dem Eg. herzuleiten. Es lautet:

Κασσιανός, vielleicht richtiger *Κασιανός* zu schreiben, ist ein antiochenischer cf. Pseudoign. ad Mariam Cast. 5 (cf. die Anm. dazu in meiner Ausg. p. 183); ad Antioch. 13; ad Heronem 9. Auch ein Bischof von Jerusalem um 140 hieß so Eus. h. e. V, 12, 2 (v. l. *Κασιανόν*). Der Enkratit mag identisch sein mit dem Verfasser der Exegetika Clem. Str. I, 101 (cod. *Κασιανός*), Eus. h. e. VI, 13, 7 und andererseits auch mit dem Valentinianer *Κοσσιανός* bei Theodoret, haer. fab. I, 8 cf. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 546.

1) Strom. III, 92 *ὁ δ' ἐκ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς ἐξεφοίτησε.* Daß sich dies nicht auf Tatian, sondern auf Cassian bezieht, zeigte ich Forsch. I, 285 A. 1.

2) Hippol. refut. VI, 35 cf. Bd. I, 726 A. 1—3.

3) Epit. e Theodoto 67 *καὶ ὅταν ὁ σωτὴρ πρὸς Σαλώμην λέγῃ „μέχρι τότε εἶναι θάνατον, ἄχρις ἂν αἱ γυναῖκες τίκτωσιν“ οὐ τὴν γένεσιν κακίζων ἔλεγεν κτλ.* Daß nicht Clemens, sondern dessen valentinianische Quelle dort redet s. unten Beil. XIV, 5. Die erste Hälfte des Citats entspricht mehr dem Text Cassians oben S. 634, A. 1. Wenn die zweite Hälfte mehr dem Citat des Clemens und somit dem Text des Eg. entspricht, sofern auch hier die Anrede fehlt, so rührt das doch einfach daher, daß die indirekte Redeform angewandt ist, wobei die Anrede wegfallen mußte. Die Valentinianer können also aus derselben, vom Eg. verschiedenen Quelle geschöpft haben, wie Cassian.

4) Clem. 2 Kor. 12 ed. Lightfoot, S. Clement II^2, 237. Außer der oben

ἐπερωτηθεὶς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπό τινος (Syr. † *τῶν ἀποστόλων*), *πότε ἥξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία, εἶπεν „ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ."* Nach Auslegung dieser drei Sätze, — denn der alte Prediger verstand richtig, daß es 3 und nicht 4 Sätze seien — fährt er fort: *ταῦτα ὑμῶν ποιούντων, φησίν, ἐλεύσεται ἡ βασιλεία τοῦ πατρός μου.* Die Vergleichung dieses Citats mit den bisher erörterten Texten ergibt Folgendes: 1) Die Frage bei diesem Clemens II, welcher auch das nur bei ihm zu findende Schlußwort Christi entspricht, lautet wesentlich anders als bei Cassian (Frg. 3), aber auch im Eg., wenn anders wir aus der Bemerkung des Cl. Al. schließen dürfen, daß das Eg. hier mit Cassian genau übereinstimmte. Die Frage berührt sich mit der Einleitung zu der Frage in Frg. 1 (nach Cl. Al. III, 64 *περὶ συντελείας μηνύσαντος τοῦ λόγου*), ist aber mit der Frage in Frg. 1 keineswegs identisch. 2) Die Frage ist hier nicht von Salome gestellt. Selbst wenn man die sehr

---

notirten Variante des Syrers (cf. hierüber Bd. I, 940) ist nur noch zu bemerken, daß die Hs. von Konstantinopel gegen Alex. und Syr. hat *τὰ ἔξω ὡς τὰ ἔσω.* Resch, Agrapha S. 109. 195—204 hat Erörterungen über dieses Logion angestellt, welche darum schwer zu widerlegen sind, weil ihnen jede Begründung des Unwahrscheinlichen abgeht. Daß Paulus dasselbe gekannt, richtig gedeutet und insbesondere Eph. 2, 14, aber auch sonst vielfach berücksichtigt habe, hält Resch für unzweifelhaft S. 199, während der Wortlaut ebenso wie die Deutungen sowohl durch Clem. II, als im Eg. und bei den Enkratiten die Beziehung auf die Kirche ausschließen. Nachdem Clem. II, 12 die Worte *τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας κτλ.* auf den Verkehr der Geschlechter gedeutet hat, ist es doch sehr kühn, eine Bemerkung in Clem. II, 14, welche als Deutung von Gen. 1, 27 eingeführt wird, dem Verfasser als richtige Deutung des in c. 12 ganz anders gedeuteten Herrenworts anzurechnen (Resch, S. 200). Die meisten Aufstellungen von Resch meine ich im Zusammenhang meiner Untersuchung bereits widerlegt zu haben, so die Behauptung, daß das Eg. von streng enkratitischem Charakter gewesen S. 202. 317, das Misverständnis des *μὴ τεκοῦσα*, als ob Salome nie geboren hätte S. 203, die Meinung, daß Clemens das Eg. wahrscheinlich gar nicht selbst gesehen habe, und daß Julius Cassianus ein Egypter gewesen sei S. 318, die verhängnisvolle falsche Interpunktion in Clem. strom. III, 66 S. 385. Das Merkwürdigste ist wohl, daß das Wort Jesu: „iß jede Pflanze, aber die, welche Bitterkeit hat, iß nicht", die vegetarianische Richtung des Eg. beweisen soll S. 317. 467. Aber selbst wenn das Wort nicht bildlich zu fassen wäre, was der Zusammenhang doch zweifellos macht (oben S. 634 f.), was steht denn hier vom Verbot des Fleischgenusses? Und ist denn die Warnung vor bitteren oder giftigen Kräutern (Hebr. 12, 15) eine eigentümliche Lehre der Vegetarianer?

beachtenswerthe und als Interpolation nicht leicht zu erklärende LA der syrischen Übersetzung verwirft, wonach der Fragende ein Apostel war, kann Niemand auf den Gedanken kommen, daß der Fragende τὶς ein Weib sei. Auch die Schlußermahnung ist, wie die sprachliche Form zeigt, nicht an Salome als Repräsentantin der Frauen (ὑμεῖς αἱ γυναῖκες, S. 634 A. 1), sondern an einen Kreis von Männern gerichtet. Also ist der Fragende auch bei der kürzeren LA ein Mann, wahrscheinlich ein Apostel. Hierin also weicht Cl. II sowohl vom Eg. als vom Text Cassians ab. 3) Die Antwort Jesu weicht von derjenigen des Eg. und Cassians darin ab, daß hier nichts vom Gewand der Schmach und dort nichts von „innen und außen" zu lesen ist. 4) Für Frg. 2 war selbstverständlich bei Cl. II oder in seiner Quelle kein Raum', da hier das Gespräch überhaupt nicht mit einem Weibe geführt war. Hiernach steht denn auch fest, daß Cl. II dies nicht aus dem Eg., aber auch nicht aus der von Cassian benutzten Quelle geschöpft hat. Wir haben es mit einer ev. Tradition zu thun, welche im 2. Jahrhundert in sehr verschiedener Gestaltung und in verschiedenen Büchern verbreitet war. Wenn schon die Form bei Cassian im Vergleich zu der des Eg. den Eindruck größerer Ursprünglichkeit macht, so gilt das erst recht von der Form bei Cl. II im Vergleich zu den beiden anderen. Die Einführung der Salome muß unnatürlich erscheinen. Einer in der älteren Tradition ehrwürdig dastehenden Frau und Mutter zweier trefflicher Söhne hinterdrein das Herz darüber schwer zu machen, daß sie Mutter geworden ist, wie es das Eg. trotz seiner abschwächenden Darstellung thut, oder dieser bejahrten Frau, deren Söhne bereits Männer sind, eine Anweisung zu geschlechtlicher Enthaltsamkeit zu geben, wie es der Text der Enkratiten thut, das sind beides abgeschmackte Einfälle, wodurch ein bei Cl. II reiner erhaltenes Stück ev. Tradition verunstaltet worden ist. Darin aber stimmt Cl. II mit der relativ ursprünglichen enkratitischen Darstellung im Gegensatz zum Eg. überein, daß das Wort Jesu nicht wie eine ziemlich überflüssige Belehrung über den Zustand im zukünftigen Äon erscheint, sondern praktische Tendenz für das diesseitige Leben der Christen hat. Wer sich nach dem zukünftigen Gottesreich sehnt, soll sein Leben nach den dort geltenden Regeln einrichten. Das ist das Mittel, die Erscheinung des Gottesreichs herbeizuführen. Zu diesen Regeln gehört auch die: der Mann soll mit dem Weibe so verkehren, daß von Mann und Weib dabei nicht die Rede ist. Wie streng diese asketische Forderung ursprünglich gemeint war, und wie sich ihre Beobachtung im einzelnen ge-

stalten sollte, können wir nicht mehr bestimmen. Im allgemeinen gewinnt man den Eindruck, daß der alte, wahrscheinlich in Korinth zu suchende Prediger seinen Text, mag er ihn schriftlich vor sich gehabt oder nur auf dem Wege mündlicher Tradition bekommen haben, trefflich ausgelegt hat. Ist bewiesen, daß Cl. II gerade da, wo er sich mit einem Spruch des Eg. nahe genug berührt, doch keineswegs aus diesem geschöpft hat, so ist auch nicht daran zu denken, daß er seine sonstigen, von dem gewöhnlichen Text der kanonischen Evv. abweichenden Citate diesem Eg. entlehnt habe[1].

Mit dem Apokryphon bei Cl. II berührt sich ein anderes, in der gnostischen Geheimtradition fortgepflanztes Herrenwort jedenfalls noch

---

1) Auf Grund der irrigen Meinung, daß Clem. II, 12 das Eg. citire, hat z. B. Hilgenfeld NT extra can. IV², 42—48 alle auffälligen Citate des Clem. II für das Eg. in Anspruch genommen. Mit der Voraussetzung fallen auch die Folgerungen. Aber auch im einzelnen muß ich mich gegen diese Zusammenstellung, von welcher nur p. 44, 4—12 und 44, 20—22 mit einigem Schein des Rechts dem Eg. zugewiesen werden konnte, auf Bd. I, 934 ff. cf. S. 848. 907 berufen. Da wir das eine der beiden wirklich apokryphen Citate, worin sich Cl. II mit dem Eg. berührt, nicht auf eine bestimmte Quelle zurückführen können, so braucht es uns nicht zu grämen, daß das Gleiche von dem andern in c. 5 gilt (Bd. I, 939 cf. Hilgenfeld p. 43, 15—22). Über das angebliche Fragment bei Clem. strom. V, 63 (Hilg. p. 43, 29) ist ausführlicher in Beil. IX, 4 zu handeln. — Ferner zieht Hilg. p. 44, 31 hierher das Citat in Exc. e Theodoto § 2 (Bd. I, 745 A. 1); aber selbst die Voraussetzung dieser Vermuthung, welche auch Resch S. 144 f. anerkennt, daß die orientalischen Valentinianer das Eg. in Gebrauch hatten, ist wie schon S. 636 bemerkt wurde, nicht nur unerweislich, sondern auch unwahrscheinlich. — Dasselbe gilt von dem Citat der Marcosier bei Iren. I, 20, 2 s. Bd. I, 745 A. 2; Resch S. 397, welches Hilg. p. 47 hierher zu ziehen geneigt ist. — Das von mir zu Ign. Smyrn. 4, 2 citirte Wort des Heilands aus Didymus zu Psalm 88 (Mai, Nova Bibl. VII, 2, 267) hat Hilg. p. 44, 33, wie schon Mai zu thun geneigt war, ohne Begründung dem Eg. zugewiesen. Aus dem identischen, von Anderen beigebrachten, auch von Resch S. 98 nicht ganz correct gedruckten Citat bei Orig. hom. 20 in Jerem. (Delarue III, 280 *legi alicubi quasi salvatore dicente, et quaero, sive quis personam figuravit salvatoris, sive in memoriam adduxit, an verum sit hoc quod dictum est. Ait autem ipsi* [vielleicht *ipse*] *salvator „qui iuxta me est, iuxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno")* ergibt sich nur das hohe Alter der Tradition. Die Fragen, welche Origenes aufwirft, ohne sie zu beantworten, machen nicht den Eindruck, als ob er dies in einem Ev. gelesen hätte. Das überlieferte *ipsi* würde sich auf den *quis*, den ungenannten Gewährsmann, etwa einen Apostel in einer Apostellegende (Petruspredigt oder Paulusakten) beziehen.

eher, als mit der Relation des Eg. oder Cassians. In den um 160 geschriebenen gnostischen Petrusakten[1] liest man in einer Rede, welche der bereits am Kreuz hängende Petrus hält: *περὶ ὧν ὁ κύριος ἐν μυστηρίῳ λέγει· „ἐὰν μὴ ποιήσητε τὰ δεξιὰ ὡς τὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ὡς τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἄνω ὡς τὰ κάτω καὶ τὰ ὀπίσω ὡς τὰ ἔμπροσθεν, οὐ μὴ ἐπιγνῶτε [εἰσέλθητε εἰς] τὴν βασιλείαν [τῶν οὐρανῶν]*. Wesentlich dasselbe ist auch in die viel jüngeren Akten des Philippus übergegangen[2]. Dieser Petrus (oder Philippus) hatte natürlich das Recht, aus seiner Erinnerung alle möglichen Worte Jesu zu schöpfen, die vor ihm von Niemand tradirt worden sind, d. h. sie frei zu erfinden; er kann hier auch ein schon irgendwo in einem nichtkanonischen Ev. enthaltenes Herrenwort genau oder ungenau reproducirt haben. Zu der Vermuthung, daß letzteres der Fall sei, und zu der Behauptung, daß das Eg. die Quelle des Legendenschreibers sei[3]), liegt keinerlei Veranlassung vor. Von einer Umkehr aller unter dem Bilde räumlicher Gegensätze vorgestellten Verhältnisse und Werthurtheile handelt dieses Logion; von der Auf-

---

1) Acta Petri etc. ed. Lipsius p. 94, 12. Über diese Petrusakten u. das Verhältnis der verschiedenen Texte s. Beil. X, 5. Der Passus ist in der jüngeren der beiden griech. Hss. ganz getilgt. Das *ἐν μυστηρίῳ*, welches in der älteren lat. Version getilgt ist, wird durch die übrigen Versionen, auch durch den jüngeren Linus l. l. 17 geschützt. Beide Lateiner haben statt der Neutra *dextram .. sinistram* und umgekehrt. Am Schluß hat Linus mit dem griech. Text *ἐπιγνῶτε*, dagegen die koptische und die ältere latein. Version *non intrabitis in regnum coelorum*, für letzteres Linus und die slavische Version *regnum dei*, der Grieche *βασιλείαν* ohne jeden Zusatz. Außerdem hat Linus noch *ὀπίσω* und *ἔμπροσθεν* umgestellt.

2) Nach Acta apocr. ed. Tischendorf p. 90 (mit den Ergänzungen aus cod. Barocc., welche Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 2, 19 mittheilt in Klammern; Batifoll in den Analecta Boll. IX, 204 ff. hat über diesen Theil nichts aus seinem Vaticanus mitgetheilt) sagt Philippus *εἶπεν γάρ μοι ὁ κύριος· ἐὰν μὴ ποιήσητε ὑμῶν τὰ κάτω εἰς τὰ ἄνω [καὶ τὰ ἄνω εἰς τὰ κάτω καὶ δεξιὰ εἰς ἀριστερὰ] καὶ τὰ ἀριστερὰ εἰς τὰ δεξιά, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν μου.* Da die Philippusakten hier wie anderwärts von den Petrusakten abhängen (cf. Lipsius II, 2, 14 ff.), so hat auch die Angabe, daß Jesus dies Wort zu Philippus gesprochen, keinen Werth als Tradition. Überdies ist der Spruch demjenigen bei Clem. II (oben S. 637) zu unähnlich, als daß man das dortige *τινός (τῶν ἀποστόλων)* hiernach im Sinne von *Φιλίππου* verstehen dürfte. Eher könnte man eine Anspielung an den Spruch bei Clem. II in den Thomasakten finden ed. Bonnet p. 91, 13—15.

3) So urtheilten noch Hilgenfeld l. l. 44, 13—19 nebst Anm. p. 47 und Lipsius in der Randbemerkung der Ausgabe p. 17. 94 cf. p. 296.

hebung des Geschlechtsunterschiedes handelt Frg. 3 des Eg. Ich wüßte nicht, worin die Ähnlichkeit bestände. In dem Spruch bei Cl. II ist wenigstens das vergleichbar, daß dort wie in den Petrusakten von einem sittlichen Verhalten als Bedingung eines das Gottesreich betreffenden Geschehens die Rede ist, und der von Cl. II gebrauchte Gegensatz von „innen und außen“ berührt sich einigermaßen mit den Gegensätzen bei „Petrus“. Aber das ist doch sehr wenig. Nach Cl. II handelt es sich um das Kommen des gehofften Gottesreichs, bei „Petrus“ um die Theilnahme des Einzelnen am Gottesreich; dort um die Vereinigung der in der Wirklichkeit durch die Schuld der Menschen so oft entzweiten Gegensätze, hier um die Umkehrung der in der Natur der irdischen Verhältnisse begründeten Gegensätze.

Eine unsichere Spur des Eg. könnte man bei dem Heiden Celsus darin finden, daß er etwas von einer christlichen Partei gehört haben will, welche die Salome als besondere Auktorität verehrte[1]. Im Eg. könnte Salome noch öfter als in dem einen erhaltenen Fragment als Empfängerin mysteriöser Offenbarungen genannt gewesen sein[2]. Der überlieferte Name der Partei „Harpokratianer“ weist auf Harpokrates, den Sohn der Isis, und somit auf Egypten. Dahin würde aber auch die Conjectur *Καρποκρατιανοί* weisen, welche sich immer wieder empfiehlt, weil Celsus unmittelbar vorher die zur Partei des Karpokrates gehörige Marcellina genannt hat[3]. Karpokrates aber war ein Alexandriner[4]. Ist das Eg. in dieser libertinistischen Partei hoch-

1) Orig. c. Cels. V, 62 Delarue I, 626 *Κέλσος μὲν οὖν οἶδε καὶ Μαρκελλιανοὺς ἀπὸ Μαρκελλίνας καὶ Ἁρποκρατιανοὺς ἀπὸ Σαλώμης καὶ ἄλλους ἀπὸ Μαριάμνης καὶ ἄλλους ἀπὸ Μάρθας· ἡμεῖς δὲ οἱ διὰ τὴν κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν φιλομάθειαν οὐ μόνα τὰ ἐν τῷ λόγῳ καὶ τὰς διαφορὰς τῶν ἐν αὐτῷ ἐξετάσαντες, ἀλλ᾽ ὅση δύναμις καὶ τὰ τῶν φιλοσοφησάντων φιλαλήθως ἐρευνήσαντες οὐδέποτε τούτοις ὡμιλήσαμεν.* Auch was Celsus V, 64 p. 627 über *ἀκοῆς καυστήρια* sagt, weist auf Karpokratianer cf. Iren. I, 25, 6.

2) Mit Mysterien des sexuellen Gebietes ist der Name Salome auch im Protev. Jacobi c. 19. 20; Pseudomatthäi ev. c. 13 (Evv. apocr. ed. Tischendorf p. 37 f. 77 f.) in Verbindung gebracht cf. Clem. strom. VII, 93. Auch der Name Mariamne wird von Celsus nicht aus der Luft gegriffen sein. Einer Mariamne soll nach den Naassenern bei Hippol. refut. V, 7 in. X, 9 Jakobus der Bruder Jesu die Geheimlehre ihrer Partei anvertraut haben. Eine bedeutende Rolle in den Acta Philippi (Tischendorf p. 75 ff.) spielt dessen Schwester Mariamne. — Mit dem Namen Martha könnte trotz der widerstrebenden chronologischen Angaben des Epiphanius in Zusammenhang stehen, was dieser haer. 19, 2 von den Ossenern zu berichten weiß.

3) Iren. I, 25, 6; Epiph. haer. 27, 6.

4) Clem. str. III, 5; Theodoret, haer. fab. I, 5 cf. Epiph. haer. 32, 3; Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 402 f.

geschätzt worden, so ergäbe sich daraus aufs neue, daß dasselbe keinen schroff ausgeprägten asketischen Charakter hatte.

Die Entstehungszeit läßt sich vorläufig nicht genauer bestimmen, als so, daß ein zur Zeit der Abfassung der Stromateis des Clemens Jedermann unter seinem Titel bekanntes, von den „Naassenern“ und vielleicht von den Karpokratianern zur Zeit des Celsus (um 170) gebrauchtes Ev. nicht erst am Ende, sondern spätestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben sein muß. Es enthielt apokryphe Traditionen, welche in dem von Cassian benutzten Ev. und vollends in der, sei es schriftlichen, sei es mündlichen Quelle des Clem. II in ursprünglicherer Form existirten. Sind ferner die oben S. 630, A. 1 aus Hippolyt angeführten Citate dem Eg. entnommen, so ist ersichtlich, daß die Evv. des Marcus und des Johannes dem Verfasser des Eg. als Quellen gedient haben.

3. Das Hebräerevangelium.

Es gehört einiger Muth dazu, nach alle dem, was bis in die letzte Zeit hinein über das HE (= Hebräerevangelium) gesagt worden ist[1], noch einmal in dieser Sache das Wort zu nehmen. Es erschien mir doch unerläßlich; denn die kurzen Bemerkungen über die Geschichte und die Evv. der Judenchristen Bd. I, 774—777 bedürfen nicht nur einiger Begründung, sondern auch der Ergänzung. Sowenig wie das,

1) Von der überreichen Literatur nenne ich: Lessing, Neue Hypothese über die Evangelisten 1788 (WW. ed. Maltzahn XI, 2, 121—140); Paulus, Theolog. exeg. Conservatorium I (1822) S. 5—12. 53. 110. 143; Credner, Beiträge I (1832) S. 379—414; Schneckenburger, Über den Ursprung des ersten kanonischen Ev. 1834 S. 105—171; Thiersch, Versuch 1845 S. 194 bis 202; 224—230; Anger, Synopsis evv. 1852 p. XII—XVI; 270 f. 275 und manche Bemerkungen in den drei leipziger Programmen desselben von 1861. 1862 „Ratio, qua loci V. Ti in ev. Matthaei laudantur“; Delitzsch, Neue Unters. über die Entstehung der kanon. Evv. I (1853) S. 17 ff. (Diese Schrift ist im Folgenden stets unter dem Namen Delitzsch zu verstehen) cf. desselben Nachträge in Ztschr. f. luth. Theol. 1856 S. 75 ff., auch in des Apostels Paulus Römerbrief ins Hebr. übersetzt 1870 S. 16 ff.; Ebrard, Kritik der ev. Gesch. 3. Aufl. 1868 S. 979—1004; Hilgenfeld, Nov. T. extra can. IV (ed. 2, 1884) p. 5—38; Nicholson, The gospel according to the Hebrews 1879; Gla, Die Originalsprache des Mt. 1887; Handmann (Gebhardt—Harnack, Texte u. Untersuchungen V, 3), Das Hebräerev. ein Beitrag zur Gesch. u. Kritik des hebr. Mt. 1888; Resch, Agrapha 1889 S. 322—342 und passim; Nösgen, in der Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1889 S. 499—519; 561—578.

was wir heute vom HE wissen können, sich bereits dazu eignet, in den Zusammenhang einer Geschichte des Kanons aufgenommen zu werden, so unfraglich ist doch die Bedeutung des fraglichen Gegenstandes für das Bewußtsein der alten Kirche in Bezug auf ihre Evangeliensammlung überhaupt und ihr Matthäusev. insbesondere. Durch den Anlaß der folgenden Erörterung ist auch der Ausgangspunkt derselben gegeben.

1. Das HE ein Antilegomenon des NT's. Der Name *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον,* unter welchem uns eine bestimmte einzelne Schrift zuerst bei Hegesippus, wenn uns Eusebius in seinem Referat dessen eigenen Ausdruck aufbewahrt hat[1], sodann bei Clemens[2], häufiger bei Origenes, Eusebius und manchen Späteren begegnet, ist begrifflich ganz gleichartig dem Titel *κατ' Αἰγυπτίους* (oben S. 629). Er bezeichnet lediglich das Verbreitungsgebiet der Schrift. Bei den Hebräern d. h., da die Leser und Verehrer eines Ev. selbstverständlich Christen sind, bei den christgläubigen Juden oder einem Theil derselben war dieses Ev. zu Hause und im Gebrauch, wie das gelegentlich auch die Berichterstatter ausdrücklich sagen. Der Umstand, welchen der Name nicht einmal direkt ausspricht, daß das HE in der den meisten Christen unbekannten Sprache der Juden abgefaßt war, würde noch keinen ausreichenden Grund abgegeben haben, es regelmäßig unter diesem Titel als ein besonderes Ev. zu citiren, wenn es nicht nach Inhalt wie Form als ein von jedem der 4 kanonischen Evv. wesentlich verschiedenes Buch bekannt gewesen wäre. Wie immer das Urtheil über das Christentum jener Hebräer lauten mochte, ein nur bei ihnen in kirchlichem Gebrauch befindliches Ev. war eben damit für die, bei welchen es nicht so gebraucht wurde,

1) Eus. h. e. IV, 22, 7. Darüber unten mehr.

2) Clem. strom. II, 45 *ᾗ κἂν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ .. γέγραπται* ... Nicht mit *ᾗ* oder *ἥ*, wie man manchmal citirt findet, sondern mit dem ihm sehr geläufigen *ᾗ* und folgendem *καί* (wie auch im HE) leitet Clemens das Citat ein und knüpft es dadurch an Citate aus Platons Theätet und aus den Paradosen des Matthias, worin ebenso wie im HE das *θαυμάζειν* gepriesen wird. Aus der parenthetischen Anwendung des *γέγραπται* in solcher Verbindung läßt sich nicht auf die Schätzung des HE bei Clemens schließen. Indem er es als das „Ev. bei den Hebräern" bezeichnet, unterscheidet er es von den in der katholischen Kirche vorhandenen Evv. Es gehört ebenso wenig zu den vier der Kirche übergebenen Evv., wie das Eg. Dadurch verliert das *γέγραπται* ebenso sicher den Ton eines feierlichen Bekenntnisses, wie das an sich der gleichen Deutung fähige *ἔχομεν* in Bezug auf das Egypterev. oben S. 632 A. 1 cf. Bd. I, 843.

nicht kanonisch, oder, um altertümlich zu reden, es war nicht „in der katholischen Kirche“, so wenig wie das syrische Diatessaron von Edessa. So lange aber derjenigen Kirchengemeinschaft, welche es als ihr Ev. gebrauchte, nicht einstimmig der Charakter einer wirklich christlichen oder katholischen Gemeinde abgesprochen war, war ein derartiges Ev. auch nicht schlechthin verwerflich. Ein nur von einem Theil der Kirche als heilig angesehenes Buch hieß bei Origenes und seinen Nachfolgern ein *ἀντιλεγόμενον*. So ist in dem hiermit angedeuteten Gebiet der katholischen Tradition das HE beurtheilt worden. Origenes hat es unter den Beispielen unbefugter Evangelienschreibung, welche die Probe der kirchlichen Geldwechsler nicht bestanden haben, nicht mit aufgezählt. Allerdings hat man nicht selten das HE unter dem zweiten der oben aufgezählten Titel *evangelium juxta duodecim apostolos, τὸ τῶν δώδεκα εὐαγγέλιον* (S. 625. 627) verstehen wollen, weil dies einmal bei Hieronymus wie ein Nebentitel des HE auftaucht. Die Annahme muß aber als unthunlich erscheinen, wenn man vergleicht, wie Origenes über das HE sich äußert, wo er es wirklich erwähnt[1]. Er behandelt es wie eine der Schriften, deren Anspruch auf die Würde einer hl. Schrift ihm als disputabel erscheint. Er bedient sich in Bezug auf das HE derselben Anführungsformeln wie in Bezug auf die am besten bei ihm angeschriebenen atl. Apo-

---

1) Von den vielen Stellen, an welchen Origenes nach Hier. v. ill. 2 das HE citirt hat, sind uns nur drei erhalten. Als eine den Hörern seiner Predigt nicht nur dem Namen, sondern auch dem Inhalt nach bekannte Schrift behandelt er das HE, wenn er hom. 15 in Jerem. (Delarue III, 224) eine Erzählung desselben ohne Angabe der Quelle mit den Worten einleitet *εἰ δέ τις παραδέχεται τὸ „ἄρτι ἔλαβέ με“ κτλ.* Dieselbe Erzählung citirt er in Jo. tom. II, 6 (vol. IV, 63 f.) *ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτήρ φησιν κτλ.* Endlich in Matth. tom. XV, 14 (vol. III, 671) nach der alten Übersetzung *Scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud, non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis.* Im Vergleich mit dem vorigen Citat erscheint die Vermuthung begründet, daß die Worte von *non ad auctoritatem* an eine Zuthat des unbekannten Übersetzers sind. Sie erinnert an die Charakteristik der *libri ecclesiastici* im Unterschied von den *canonici* bei Rufin oben S. 224, Z. 1. Auch Hieronymus sagt c. Pelag. III, 2 (Vallarsi II, 783) nach Anführung einer Stelle des HE und eines Ausspruchs des Barnabas (angeblich des Ignatius) *Quibus testimoniis si non uteris ad auctoritatem, utere saltem ad antiquitatem, quid omnes ecclesiastici viri senserint.*

kryphen[1] und die ntl. Antilegomena[2]. Wie diese Bb., so zieht er das HE zur Erklärung der kanonischen Bücher heran, ohne anzudeuten, daß er die Glaubwürdigkeit desselben anzweifele. Wenn es nicht zu den 4 Evv. gehört, welche die katholische Kirche approbirt hat, so auch nicht zu der Klasse von Evv., welche bereits Lucas durch sein ἐπεχείρησαν verurtheilt hat. Es nimmt eine Sonderstellung ein, welche nicht so beiläufig in der Auslegung von Lc. 1, 1 erörtert werden kann. Diese Beurtheilung zeigt noch lange ihre Wirkung bei denen, welche einerseits unter dem Einfluß des Origenes standen und andererseits einige Kenntnis des HE besaßen. Eusebius, welcher sich eifrig genug um endgültige Abgrenzung des Kanons bemühte, konnte nicht verschweigen, daß Manche das HE, dessen sich hauptsächlich die christgläubigen Hebräer bedienen, zu der Klasse der Antilegomena rechnen[3]. In dieser berichtenden Form spricht sich die

1) Z. B. von Enoch vol. IV, 142 εἴ τῳ φίλον παραδέχεσθαι ὡς ἅγιον τὸ βιβλίον, in Bezug auf das Gebet Josephs, das er IV, 85 οὐκ εὐκαταφρόνητον γραφήν nennt, p. 84 εἰ δέ τις προσίεται κτλ.

2) Z. B. vol. III, 814 εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσοιτό τις ἐπιστολήν, in Bezug auf den Pastor vol. II, 294. 681; III, 872 und einigermaßen selbst vom Hebräerbrief vol. III, 849.

3) An der trotz ihrer Einfachheit so viel gequälten Stelle h. e. III, 25, 3—6 theilt Eusebius die ἀντιλεγόμενα in zwei Abtheilungen: solche, welche allgemein bekannt sind und nach seinem Urtheil, wie wir aus vielen anderen Äußerungen wissen, der Bibel endgültig einverleibt werden sollten, und solche, welche er seinerseits für unecht hält und daher endgültig aus dem Kreis der hl. Schriften ausgeschieden sehen möchte. Darnach sind auch die Worte zu verstehen: ἤδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι. ταῦτα δὲ πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη. Diese letzten Worte beweisen doch wohl, was sich von selbst verstehen sollte, daß die Leute, deren Urtheil Eusebius hier referirt, das HE nicht zu einer der beiden erst von Eusebius hier aufgestellten Unterabtheilungen, und zwar zu der zweiten derselben, den νόθα, sondern zu der Klasse der ἀντιλεγόμενα überhaupt rechneten. Noch weniger ist daran zu denken, daß das ἐν τούτοις, wie noch Handmann S. 28 für möglich hält, sich auf das in einer parenthetischen Zwischenbemerkung über die johanneische Apokalypse vorkommende ὁμολογούμενα beziehe. Eusebius hätte sich völlig wieder in das § 1. 2 erledigte Kapitel von den ὁμολογούμενα verirrt und könnte dann an die Bemerkung über das HE nicht den Satz anschließen: „Alle diese Schriften dürften zu den Antilegomena gehören, könnte man zu denselben rechnen“. — h. e. III, 39, 16 über Papias: ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει, s. unten Frg. 22. — IV, 22, 7 über Hegesippus.

Unsicherheit seines eigenen Urtheils aus. Er konnte das HE keiner der beiden Abtheilungen zuweisen, in welche er die Klasse der Antilegomena getheilt hatte, weder derjenigen, welche er in den Kanon recipirt haben wollte, wie die bestrittenen katholischen Briefe (Jak., Jud., 2 Petri, 2. 3 Joh.), noch derjenigen, welche er als unecht vom Kanon ausgeschlossen haben wollte (Paulusakten, Pastor, Petrusapokalypse, Barnabas, Apostellehren, eventuell auch die johanneische Apokalypse). Eusebius charakterisirt die Leute, welche hauptsächlich an diesem HE Gefallen finden, hier und auch sonst noch lediglich als christgläubige Hebräer; er führt den rechtgläubigen Judenchristen Hegesippus als alten Zeugen für das HE an und macht selbst ganz in der Weise des Origenes vom HE als einem achtungswerthen alten Buche Gebrauch, einmal auch zum Zweck der Erklärung einer ihm dunkeln kanonischen Parabel, ein anderes Mal wenigstens zur Illustration des Matthäus. Daß er trotzdem seinerseits das HE nicht eigentlich zu den Antilegomena rechnen mag, d. h. zu den Büchern, welche bei Festsetzung des Kanons in Betracht kommen können, sondern sich damit begnügt, zu referiren, daß Andere es zu den Antilegomena

---

In dem nur syrisch erhaltenen Theil seiner Theophanie IV, 12 (ed. Lee ohne Paginirung cf. dessen engl. Übersetzung p. 234): Die Ursache aber der Trennungen der Seelen, welche in den Häusern entstehen (nach Mt. 10, 34 f.), hat er selbst (Christus) gelehrt, wie wir es gefunden haben an einer Stelle in dem Evangelium, welches bei den Juden ist in hebräischer Sprache etc. (s. unten Frg. 21). Die Übersetzung dieser Worte bei Hilgenfeld p. 22 verstehe ich nicht. — In einem griech. Fragment der Theophanie bei Mai, Nova Patr. bibl. IV, 1, 155 zu Mt. 25, 14 ff. *ἐπεὶ δὲ τὸ εἰς ἡμᾶς ἧκον ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον τὴν ἀπειλὴν οὐ κατὰ τοῦ ἀποκρύψαντος ἐπῆγεν, ἀλλὰ κατὰ τοῦ ἀσώτως ἐζηκότος — τρεῖς γὰρ δούλους περιεῖχε, τὸν μὲν καταφαγόντα τὴν ὕπαρξιν τοῦ δεσπότου μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων, τὸν δὲ πολλαπλασίαντα* (von Hilgenfeld verbessert *πολλαπλασιάσαντα*), *τὸν δὲ κατακρύψαντα τὸ τάλαντον· εἶτα τὸν μὲν ἀποδεχθῆναι, τὸν δὲ μεμφθῆναι μόνον, τὸν δὲ συγκλεισθῆναι δεσμωτηρίῳ — εἰφίστημι* (l. *ἐφίστημι*), *μήποτε κατὰ τὸν Ματθαῖον μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τοῦ λόγου τὴν* (l. *τοῦ*) *κατὰ τοῦ μηδὲν ἐργασαμένου ἡ ἑξῆς ἐπιλεγομένη ἀπειλὴ οὐ περὶ αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τοῦ προτέρου κατ' ἐπανάληψιν λέλεκται, τοῦ ἐσθίοντος καὶ πίνοντος μετὰ τῶν μεθυόντων.* — Wie Handmann S. 114 den Eusebius unter denjenigen nennen mag, welche das HE auch *ἑβραϊκόν* genannt haben, ist mir ebenso unverständlich, als die Behauptung S. 117 f., daß Hieronymus als der Erste den Namen HE von der angeblich vor Hier. schon vorhandenen und so benannten griech. Übersetzung auf das hebräische Original übertrug. Eusebius, der es nur als ein hebräisches Buch kennt, nennt es ja an 4 Stellen der Kirchengeschichte so (III, 25, 5; 27, 4; 39, 16; IV, 22, 7).

zählen, wird darin seinen Grund haben, daß er den judenchristlichen Gemeinden, welche dieses Ev. in Gebrauch hatten, den vollen Charakter kirchlichen Christentums nicht zuerkennen konnte[1] und daß er in Bezug auf die „heilige Vierzahl der Evv.“ (III, 25, 1) eine Unsicherheit der Grenzen des Kanons, wie sie in Bezug auf die katholischen Briefe und andere Theile des NT's bestand, nicht mehr anerkennen konnte. Es hat doch noch Jahrhunderte gebraucht, ehe das von Eusebius angestrebte Ziel erreicht wurde. Vielleicht um 500 ist in Palästina das der Chronographie des Nicephorus angehängte Bibelverzeichnis abgefaßt worden, in welchem das HE zusammen mit den Apokalypsen des Johannes und des Petrus und dem Barnabasbrief die Klasse der ntl. Antilegomena bildet[2]. Eine alte Evangelienminuskel,

---

1) H. e. III, 27 heißt es von der besseren der beiden Arten von „Ebjoniten“, welche er unterscheidet: *οὗτοι δὲ τοῦ ἀποστόλου πάσας τὰς ἐπιστολὰς ἀρνητέας ἡγοῦντο εἶναι δεῖν, ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου, εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι, τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον.* Daß dies nicht von sämtlichen Judenchristen oder Ebjoniten im weiteren Sinne des Wortes gilt, sondern lediglich von der zweiten Art derselben, beweisen unwiderleglich die darauf folgenden Worte *καὶ τὸ μὲν σάββατον καὶ τὴν ἄλλην ἰουδαϊκὴν ἀγωγὴν ὁμοίως ἐκείνοις παρεφύλαττον, ταῖς δ' αὖ κυριακαῖς ἡμέραις ἡμῖν τὰ παραπλήσια εἰς μνήμην τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως ἐπετέλουν.* Das *ἐκείνοις* dieses Satzes kann sich auf nichts anderes als die in § 1—2 geschilderte Klasse beziehen. Jene hatte Eusebius einfach als die von jeher so genannten Ebjoniten bezeichnet, als ob es keine anderen Ebjoniten gäbe. Beim Übergang zur Beschreibung einer anderen Partei bezeichnet er diese als von den vorher beschriebenen Leuten, also von den (eigentlichen) Ebjoniten verschiedene Leute (*ἄλλοι δὲ παρὰ τούτους*) und behauptet, daß sie nicht irgend einem einzelnen Irrtum, sondern der verkehrten Verkehrtheit der vorher Genannten entronnen sind, also die eigentümliche Lehre der eigentlichen Ebjoniten überhaupt nicht theilen. Zugleich aber bemerkt er, daß sie dieselbe Benennung wie jene tragen, und wiederholt am Schluß ihrer Charakteristik § 6 noch einmal, daß ihnen in Folge ihrer unvollkommenen Lehre und von der katholischen Kirche abweichenden Bräuche diese Benennung, der Name Ebjoniten zugefallen ist. Dieser ist also nach Eusebius zwar nicht unverdienter, aber doch ungenauer Weise auf diese zweite Klasse jüdischer Christen übertragen worden. Wenn sie nicht wie die eigentlichen Ebjoniten den Namen dadurch verdienen, daß sie ärmlich und niedrig von Christus denken (§ 1), so haben sie doch Theil an der armseligen Denkweise, welche der Name Ebjon bei den Hebräern bedeutet (§ 6). Bestimmter kann man nicht zwischen zwei gleichnamigen, aber wesentlich verschiedenen religiösen Parteien unterscheiden.

2) Oben S. 299 cf. S. 297 f. 311. Unter den Apokryphen S. 300 findet sich von den Evv. nur das des Thomas. In dem einigermaßen verwandten Anhang des Kanons der 60 Bb. S. 292 sind die Apok. des Petrus und der

welche unter anderen Randglossen zum Text des Mt. auch vier Fragmente des HE darbietet[1], will aus alten jerusalemischen Hss. abgeschrieben sein. Aus derselben Quelle werden auch die in Majuskeln geschriebenen Randglossen geflossen sein. Sie sind ein weiteres Zeugnis mindestens dafür, daß man in Palästina gelehrterseits nicht so bald aufgehört hat, das HE als eine sehr achtungswerthe Urkunde zur Erläuterung der kanonischen Evv., insbesondere des Mt., zu benutzen.

2. Das Verbreitungsgebiet und die Sprache des HE. Einen sicheren Ausgangspunkt bieten uns die von Hieronymus mitgetheilten Thatsachen, welche ganz unabhängig von seinen schwankenden Urtheilen zu würdigen sind. Während seines mehrjährigen Einsiedlerlebens in der Wüste von Chalcis[2], nachdem er kürzlich

---

Barnabasbr. unter die Apokryphen gesetzt, das HE und die Apok. des Johannes gestrichen. Wenn die Stichenzahl bei Nicephorus richtig überliefert ist, so stände das HE (2200) an Umfang zwischen Marcus (2000) und Johannes (2300) und merklich zurück hinter Matthäus (2500) und Lucas (2600).

1) Tischendorf, Notitia editionis cod. Sinaitici (1860) p. 58 beschreibt diesen Codex, welcher Mt. u. Mc. enthält, und theilt die Fragmente mit. Bei Gregory Proll. p. 557 ist er Nr. 566, wo als zweifellos angegeben wird: *est pars prior codicis Λ evv.* d. h. einer Uncialhs. zu Oxford. saec. IX, welche Lc. Jo. enthält, daher denn auch p. 406 geradezu gesagt wird, daß die 4 Citate aus dem HE in *Λ* sich finden. — Die erste der 4 Randglossen aus dem HE zu Mt. 4, 5 lautet *τὸ ἰουδαϊκὸν οὐκ ἔχει „εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν“, ἀλλ' „ἐν ιλημ“.* Ähnlich ist das dritte Scholion zu 18, 22 eingeleitet; nur durch *τὸ ἰουδαϊκόν* das zweite zu 16, 17 und das vierte zu 26, 74. Die Zugehörigkeit dieser Scholien zum HE hat Tischendorf sofort bewiesen aus der wörtlichen Übereinstimmung des dritten derselben mit einem Citat bei Hier. c. Pelag. III, 2. Erwägt man, daß es sich um ein aramäisches Original handelt, so beweist die genaue Übereinstimmung dieses griech. Citats mit dem lat. des Hier., daß der Scholiast die griech. Übersetzung des HE benutzt hat s. unten zu Frg. 9. Dazu kommt als Beweis der Herkunft dieser Scholien aus dem HE die Übereinstimmung zwischen Frg. 8 und Frg. 10 (dies aus Origenes) in Bezug auf den Namen des Vaters des Petrus. Die weitere Bemerkung zu dem ersten dieser Scholien *ὡς* (cod. *ω*) *καὶ ὁ λ' ψαλμός* (im cod. abgekürzt) wird sich auf Psalm 30 (31), 22 beziehen, wo nach Ansicht des Scholiasten das *ἐν πόλει περιοχῆς* ebenso auf Jerusalem sich bezieht, wie die namenlose „heilige Stadt“ des kanonischen Matthäus 4, 5. Die übrigen von Tischendorf als Proben mitgetheilten Scholien, z. B. die Deutungen der Worte Bethlehem, Raka, Mammona scheinen aus einem Onomasticon excerpirt zu sein.

2) In den Jahren 374—379 cf. Zöckler, Hieronymus S. 53 ff. 58. Bei dem zweiten Aufenthalt in Syrien a. 385 scheint Hier. nicht über Antiochien hinaus weiter nach Osten gekommen zu sein. Die Reise von Antiochien

erst bei einem Judenchristen das Studium der hebräischen Sprache

nach Palästina im Winter 385/386 ging geradeswegs nach Süden (Epist. 108, 8 Vall. I, 695). Daß sich Hier. schon mehrere Jahre vor 385 das HE verschafft hatte, ergibt sich aus dem ersten Citat S. 650 A. 1. — Die Stadt Chalcis (Kinnesrin) ist von Beroea (Aleppo) eine kleine Tagereise entfernt cf. Forbiger, Alte Geogr. II, 645 A. 95, womit die nicht direkt hierauf bezüglichen Angaben von Sachau, Reise in Syrien (1883) S. 103. 105 übereinzustimmen scheinen. Über Beroea s. Forbiger II, 654. Wenn man manchmal z. B. bei Handmann S. 51 liest, daß Hier. mit den Nazaräern „im Ostjordanland" verkehrt habe, so ist das ebenso befremdlich, als wenn Einer Kiel eine rechtsrheinische Stadt nennen wollte. Aleppo ist von Gerasa etwa so weit entfernt wie Kiel von Köln. Von den hebräischen Studien jener Zeit schreibt Hier. epist. 125, 12 Vall. I, 940 *cuidam fratri, qui ex Hebraeis crediderat, me in disciplinam dedi.* Auf dieselbe Zeit, da er als *adolescentulus* das Hebräische mühsam erlernte, und also wohl auch auf denselben hebräischen Christen bezieht sich, was er Praef. in Daniel (Vall. IX, 1361 cf. comm. in Daniel 6, 4 Vall. V, 658) von *quidam Hebraeus* erzählt, der ihn zur Erlernung auch des Aramäischen neben dem Hebräischen ermuthigte. Ebenso darf man wegen des Ausdrucks urtheilen über den *Hebraeus, qui nos in veteris instrumenti lectione erudivit* comm. in Isaiam Vall. IV, 318. In dieselbe Gegend, nahe bei den Nazaräern von Aleppo und somit auch in dieselbe Lebenszeit des Hier. weist uns comm. in Mt. Vall. VII, 228 *Legi nuper in quodam hebraico volumine, quod Nazaraenae sectae mihi Hebraeus obtulit Jeremiae apocryphum, in quo haec ad verbum scripta reperi.* Wahrscheinlich ist also auch dieser Judenchrist identisch mit seinem damaligen Lehrer. Ohne einen einzelnen Gewährsmann zu nennen, hat Hier. im Commentar zu Jesaja mehrere ausführliche Erklärungen der Nazaraei zu einzelnen Stellen mitgetheilt: zu Jes. 8, 14 Vall. IV, 122 f., zu Jes. 8, 19—22 p. 128; zu Jes. 8, 23; 9, 1 p. 130; zu Jes. 29, 20 f. p. 398; zu Jes. 31, 6 f. p. 425. Daß er dabei immer an die bestimmte *Nazaraeorum secta* denkt, und nicht an alle beliebigen Judenchristen, denen er einmal begegnet ist, sieht man p. 129. 130. Zuerst führt er mit *Hebraei credentes in Christum hunc locum ita edisserunt* eine längere Erörterung ein und schließt unmittelbar daran eine zweite mit der Einführung: *Nazaraei, quorum opinionem supra posui,* (nämlich p. 122 zu c. 8, 14) *hunc locum ita explanare conantur.* Da nun Hier. an keinem der uns überlieferten Wohnsitze der Nazaräer (Epiph. haer. 29, 7) außer in der Nähe von Beroea sich aufgehalten hat, so wird dieses ganze Material auf Erinnerungen und Aufzeichnungen der Jahre 374—379 zurückgehen. Einzelne jüdische Christen hat er gewiß auch später noch kennen gelernt und befragt. So braucht z. B. der, welcher ihm sagte, Deut. 21, 23 könne allenfalls auch übersetzt werden *quia contumeliose deus suspensus est* nicht nothwendig ein Nazaräer gewesen sein (comm. in Gal. Vall. VII, 436). Daß nur ein Christ so reden konnte, suchte Vallarsi vergeblich gegen Morinus und Martianay zu bestreiten. Wenn aber Hier. diesen nennt *Hebraeus, qui me in scripturis aliqua ex parte instituit,* wird man doch wieder an jene Nazaräer bei Chalcis erinnert.

angefangen hatte, wußte er sich, vielleicht durch Vermittlung seines Sprachmeisters, der ihm auch andere hebräische Bücher mittheilte, von den sogenannten Nazaräern in dem nicht weit von seinem Aufenthaltsort gelegenen Beroea (ehemals und später wieder Haleb, Aleppo) ein Exemplar ihres Evangeliums zu verschaffen und fertigte, wenn man seine Worte genau nehmen darf, eigenhändig eine Abschrift davon an. In den Occident zurückgekehrt, wußte er sich daraufhin den Anschein zu geben, daß er wisse, welches der originale Wortlaut des Ev. Matthäi sei. Erst mehrere Jahre später, nachdem er sich in Bethlehem niedergelassen und inzwischen ein Exemplar desselben Ev. in der Bibliothek zu Cäsarea gesehen hatte, übersetzte er wahrscheinlich um 390 diesen Text nach der früher genommenen Abschrift sowohl ins Griechische als ins Lateinische[1]. Wie wenig Beachtung

Christgläubige Hebräer müssen es gewesen sein, welche das Citat Mt. 2, 23 auf Jes. 11, 1 zurückführten (in Isaiam Vall. IV, 155), und nur ein Christ kann Abacuc 3, 3 auf Bethlehem als den Geburtsort Christi gedeutet und den in Bethlehem geborenen Heiland als den Spender aller Offenbarungen mit Einschluß der sinaitischen bezeichnet haben (Vall. VI, 638). — Nach seiner Niederlassung in Bethlehem nahm Hier. bei dem Juden Bar-Anina Unterricht im Hebräischen gegen hohes Honorar (epist. 84, 4 cf. Rufin. apol. II, 12; Hier. contra Rufin. I, 13 Vall. I, 524; II, 469; 640 f.) Davon scheint verschieden zu sein der berühmte δευτερωτής d. h. Mischnahlehrer von Lydda, der ihm besonders beim Verständnis des Job behülflich war (Praef. in Job; comm. in Abacuc 2, 15 Vall. IX, 1100; VI, 623). Wieder ein anderer Jude oder Judenchrist, welcher des Hebräischen und des Aramäischen gleichmäßig kundig war, half ihm bei der Übersetzung des Tobias (Praef. in Tobiae librum Vall. X, 3. 4). Reiner Schwindel dagegen ist, weil aus Eusebius abgeschrieben, was er in Isaiam Vall. IV, 220. 224 über persönliche Berührung mit jüdischen Gelehrten schreibt cf. Forsch. II, 89 A. 1.

1) Die Angaben des Hier. über das HE oder ein hebräisches Ev. stelle ich in chronologischer Folge zusammen und nummerire sie, um darnach citiren zu können. Ich copire Vallarsi's Editio II auch z. B. in der schwankenden Orthographie des Namens „Nazaraei".

I. Im J. 383 hatte ihn Damasus, unbefriedigt von den mannigfaltigen Erklärungen des *Osanna filio David* Mt. 21, 9. 15 bei Griechen und Lateinern gefragt: *quid se habeat apud Hebraeos* (Hier. epist. 19 Vall. I, 63). Da es sich hier nicht um ein einzelnes hebräisches Wort und auch nicht um ein atl. Citat, sondern um einen Satz aus der ev. Geschichte handelt, so ist der Sinn der Frage zweifellos der: wie dieser Satz in dem oder einem bei den Hebräern vorhandenen Ev. laute. Damasus setzt also voraus, daß in diesem Ev. jener Satz zu finden sei, und daß Hier. nur nachzuschlagen brauche, um sagen zu können, wie dieser Satz dort laute.

diese doppelte[1] literarische Leistung des Hier. in der Folgezeit gefunden hat, so unangenehmes Aufsehen erregte die ziemlich prahlerische Art, wie Hier. selbst davon sprach, bei den Zeitgenossen.

1) Ich meine die griechische und die latein. Übersetzung des HE. Woher Gla S. 87 und Nösgen S. 505. 508 wissen, daß Hier. das HE zweimal ins Griechische und außerdem einmal ins Lateinische übersetzt habe, ist mir ebenso unerfindlich, als wie diese Gelehrten es erklären wollen, daß Hier. sein griechisches Exercitium zweimal ausgearbeitet hat. Daß Epiphanius die griech. Übersetzung des Hier. nicht gekannt hat, brauchte Gla S. 87 A. 3 nicht erst durch Schlußfolgerung zu gewinnen. Es versteht sich von selbst, da Epiphanius die Artikel über Nazaräer und Ebjoniten etwa 14 Jahre früher geschrieben hat, als Hier. das HE übersetzte cf. oben S. 220 A. 1 und hier unten zu Nr. III.

Schon hieraus folgt, daß Hier., welcher den Damasus in Sachen biblischer Gelehrsamkeit so vielfach zu berathen hatte (oben S. 262), nach seiner Rückkehr aus dem Orient von einem mit Mt. wesentlich identischen, bei den Hebräern erhaltenen hebräischen Ev. gesprochen hatte. Dem entspricht seine Antwort an Damasus. Er begnügt sich nicht mit der Vergleichung der verschiedenen ev. Berichte und philologischer Erörterung der Grundstelle (Psalm 118, 15), sondern bemerkt zum Schluß: *Denique Matthaeus, qui evangelium hebraeo sermone conscripsit, ita posuit „Osanna barrama" id est Osanna in excelsis.* Hier. verdiente überhaupt nicht mehr gelesen zu werden, wenn man mit Handmann S. 55, dem auch Nösgen S. 506 f. zustimmt, sagen dürfte, es könne „auch bloß eine von Hier. ausgesprochene Vermuthung sein, Mt. habe ursprünglich so geschrieben". Es ist die eigentliche Antwort auf die Frage des Damasus, eine sehr unbefriedigende (s. unten zu Frg. 18), aber eine sehr bestimmte. Hier. hat dies nicht, wie Anderes anderwärts (z. B. epist. 120, 4 *mihique videtur evangelista Matthaeus, qui evangelium hebraico sermone conscripsit, non tam „vespere" dixisse, quam „sero"* nach Eusebius, Quaest. ad Marinum 2, 1 Mai, Nova bibl. IV, 1, 257) als muthmaßlichen Urtext des Mt. angeführt (cf. unten Nr. V, 1), sondern aus dem angeblichen hebr. Original des Mt., welches er in den Händen hatte, abgeschrieben. So beantwortet er die Frage, wie dies Wort „bei den Hebräern", d. h. im Ev. der Hebräer laute cf. Anger Programm part. III, 13 n. 2. — **II.** Comm. in Eph. (um 388 cf. Zöckler, S. 162. 164) zu c. 5, 4 Vall. VII, 641 *ut in hebraico quoque evangelio legimus dominum ad discipulos loquentem.* — **III.** Comm. in Michaeam (um 391 cf. Zöckler S. 186 Vall. VI, 520): *Qui legerit canticum ... credideritque evangelio, quod secundum Hebraeos editum nuper transtulimus, in quo ex persona salvatoris dicitur „modo tulit me"* etc. Hier die erste Erwähnung der Übersetzung, welche er von da an so oft wiederholt. Im Vergleich mit dem vorigen Citat, worin das HE lediglich als ein hebräisches Buch, wie der apokryphe Jeremias (vorhin S. 649 A.) bezeichnet wird, ergibt sich, daß die Übersetzung um 390 entstanden ist. — **IV.** De viris ill. (a. 392)

Vielleicht ist letzteres eine Ursache des ersteren. Die Freunde schwiegen lieber von einer Arbeit, welche den Feinden Anlaß zu so

---

1. c. 2 *Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur, post resurrectionem salvatoris refert.* — **2.** c. 3 *Porro ipsum hebraicum* (sc. evangelium Matthaei) *habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit; in quo animadvertendum, quod ubicumque evangelista sive ex persona sua, sive ex persona domini salvatoris, veteris scripturae testimoniis abutitur, non sequatur septuaginta translatorum auctoritatem, sed hebraicam, e quibus illa duo sunt „ex Aegypto vocari filium meum“ et „quoniam Nazaraeus vocabitur“.* — **3.** c. 16 sagt er in Bezug auf den Brief des Ignatius an Polykarp, statt dessen er Ign. ad Smyrn. 3 hätte citiren sollen (cf. Bd. I, 920 A. 5): *in qua et de evangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium dicens* etc. — **4.** c. 135 im Verzeichnis seiner eigenen Werke nennt er diese seine Übersetzung nicht. — **V.** (comm. in Mt. a. 398) **1.** Zu c. 2, 5 („in Bethlehem Judaeae“, Vall. VII, 14) *Librariorum hic error est. Putamus enim ab evangelista primum editum, sicut in ipso hebraico legimus „Judae“, non „Judaeae“ ... Denique et in ipso testimonio, quod de Michaeae prophetia sumtum est, ita habetur, „et tu Bethlehem, terra Judae“.* Man hat dies öfter als eine Berufung auf das AT überhaupt und das dort übliche „Bethlehem Jehudah“ verstehen zu dürfen geglaubt (Delitzsch S. 64; Hilgenfeld p. 19). Aber wie sollte *ipsum hebraicum* soviel heißen als *„vetus testamentum“*, und nicht vielmehr ebenso wie vorhin unter Nr. IV, 2 das hebr. Original im Gegensatz zu dem vorliegenden griech. Text? Gla S. 88 läßt in seiner Anführung der Stelle das sehr wichtige *ipso* vor *hebraico* weg und rechnet es Anderen (S. 90) als Versehen an, daß sie den Text mit *ipso* anführen, ohne auch nur die Ausgabe zu nennen, welche er für authentisch hält. Die bis jetzt letzte und mit reichen Hülfsmitteln bearbeitete kritische Ausgabe von Vallarsi (VII, 14 ed. sec. 1769) hat das *ipso* ohne Variante. Es wird hier ganz ähnlich wie zu Jesaja 1, 1; 2, 2 (Vall. IV, 7, 30) über das Verhältnis des originalen „Juda“ und des in Übersetzungen zu findenden „Judaea“ reflectirt. Das Original kann aber nicht etwa, wie noch Credner S. 400 wollte, der hebr. Text des Mt. 2, 6 citirten Spruchs Micha 5, 1 sein; denn abgesehen davon, daß dort Bethlehem nicht durch Juda, sondern durch Ephratha näher bestimmt wird, so handelt es sich hier nicht um das Citat in Mt. 2, 6, sondern um die Worte des Evangelisten resp. der von diesem redend eingeführten Schriftgelehrten Mt. 2, 5. An eine Verwechselung der beiden Stellen seitens des Hier. ist auch nicht zu denken; denn er stellt das frei nach Micha 5, 1 gegebene Citat in Mt. 2, 6 als ein zweites Wort neben Mt. 2, 5 und entnimmt jenem einen zweiten Beweis für seine Vermuthung in Bezug auf den ursprünglichen Wortlaut von Mt. 2, 5. Einen anderen Beweis dafür liefert ihm das hebräische Original von Mt. 2, 5, welches selbstverständ-

wirksamer Verunglimpfung gab. Der alte Vorwurf gegen die Ketzer, daß sie sich an den 4 Evv. der Kirche nicht genügen lassen, sondern wie die Valentinianer ein fünftes eigener Erfindung hinzudichten[1],

---

lich nicht im AT zu finden ist, sondern in dem *authenticum Matthaei* (s. nachher unter V, 3). Er bezeichnet dasselbe hier genau mit dem gleichen Ausdruck wie vir. ill. c. 3 (Nr. IV, 2). Da auch der Gegensatz an beiden Stellen der gleiche ist, kann der Sinn von *ipsum hebraicum* hier kein anderer sein wie dort. Zu dieser Auffassung nöthigt auch der Gegensatz des *evangelista* und der *librarii*, worunter Hier. die griech. Abschreiber des Ev. vielleicht mit Einschluß des unbekannten Uebersetzers versteht. Im anderen Fall würde er vielmehr wie kurz vorher (p. 13) den Evangelisten und den Propheten oder das AT einander gegenüberstellen. — **2.** Zu c. 6, 11 p. 34 *In evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane reperi „mahar", quod dicitur crastinum.* — **3.** Zu c. 12, 13 p. 77 *In evangelio, quo utuntur Nazaraeni et Ebionitae, quod nuper in graecum de hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum, homo iste* etc. — **4.** Zu c. 23, 35 p. 190 *In evangelio, quo utuntur Nazaraeni, pro filio Barachiae filium Joiadae reperimus scriptum.* — **5.** Zu c. 27, 16 p. 229 *in evangelio, quod scribitur „iuxta Hebraeos".* — **6.** Zu c. 27, 51 p. 236 *In evangelio, cuius saepe facimus* (nicht *fecimus*) *mentionem, superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum legimus.* — **VI.** Epist. 120, 8 ad Hedibiam (Vall. I, 831 a. 406 oder 407) zu Mt. 27, 50 ff. und hinter einer Berufung auf den Commentar zu Mt. *In evangelio autem, quod hebraicis literis scriptum est, legimus, non velum templi* etc. — **VII.** Comm. in Isaiam (a. 409) **1.** Zu c. 11 1 ff. Vall. IV, 156 *iuxta evangelium, quod hebraeo sermone conscriptum legunt Nazarei ... Porro in evangelio, cuius supra fecimus mentionem, haec scripta reperimus* etc. — **2.** Zu c. 40, 9 ff. p. 485 *Sed et in evangelio, quod „iuxta Hebraeos" scriptum Nazaraei lectitant, dominus loquitur* (folgt dasselbe Citat wie oben Nr. III). — **3.** In der Vorrede zu lib. XVIII p. 770 *Quum enim apostoli eum putarent spiritum, vel iuxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei „incorporale daemonium"* etc. cf. Bd. I, 920 A. 5 und hier oben Nr. IV, 3. — **VIII.** Comm. in Ezech. um 410—415 cf. Zöckler S. 295. **1.** Zu c. 16, 13 Vall. V, 158 *In evangelio quoque Hebraeorum, quod lectitant Nazaraei, Salvator inducitur dicens: „Modo me arripuit mater mea, spiritus sanctus".* — **2.** Zu c. 18, 7 p. 207 *In evangelio, quod iuxta Hebraeos Nazaraei legere consueverunt* etc. — **IX.** Contra Pelagianos III, 2 (Vall. II 782 a. 415) *In evangelio iuxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos sive, ut plerique autumant iuxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca, narrat historia* etc.

1) Iren. III, 11, 9. — Wahrscheinlich wegen angeblichen Gebrauchs apokrypher Evv. sah Priscillian sich genöthigt zu schreiben (tract. 1 p. 31, 21) *Si qui autem inflati sunt nihil scientes et extra quattuor evangelia quintum aliquod evangelium vel fingunt vel confitentur, cur hoc ad nostram,*

wurde von den Gegnern des Hier. im pelagianischen Streit in den beiden Hälften der christlichen Welt, für welche er diesmal gearbeitet hatte, gegen ihn erhoben, von Julianus von Eclanum im lateinischen Abendland[1], von Theodor von Mopsuestia im griechischen Morgenland[2]. Beide scheinen erst durch des Hieron. Dialog gegen die Pelagianer auf das HE aufmerksam geworden zu sein. Theodor verleugnete nicht seine Herkunft aus Antiochien, der Stadt der bissigen Witze, indem er den Wiederentdecker des Urevangeliums mit der dreifachen Anspielung auf seinen Namen Hieronymus, auf die aramäische Sprache des HE und auf den Sprachgebrauch der christlichen Syrer, bei welchen das Wort soviel wie „Heide" bedeutete, Aram nannte. Theodor erklärte die Behauptung des Hier., daß er in der Bibliothek zu Cäsarea ein Exemplar des HE gefunden habe, für reinen Schwindel. Ihm war ebenso wie dem pelagianischen Bischof in Italien

---

qui talium respuimus infelicitates, profertur invidiam? Nach Anführung von 2 Kor. 4, 4 sagt er *et veniat super eum omnis ira domini, qui hoc aut scribit in titulis aut confitetur aut credit.* Fast möchte man denken, es sei schon damals eine Kunde von dem HE, welches Hier. bereits abgeschrieben, aber noch nicht übersetzt hatte, bis nach Spanien gedrungen. Chronologisch unmöglich ist das nicht cf. oben S. 648 A. 2; S. 650 A. 1 unter Nr. I. Aus den folgenden Sätzen Priscillians geht hervor, daß schon damals in Spanien, wie später in Gallien, die Vierzahl der Evv. ein Katechismusstück neben dem Symbolum war cf. Forsch. II, 257 A. 1.

1) Julianus bei August. c. Julianum op. imperf. IV, 88 (ed. Bassan. XIV, 1453) hält dem Augustin vor: *qua fiducia tu, cum Hieronymi scripta collaudes, dicas in Christo non fuisse peccatum, cum ille in dialogo illo, quem sub nomine Attici et Critobuli mira et ut talem fidem decebat venustate composuit, etiam quinti evangelii, quod a se translatum dicit, testimonio nitatur ostendere, Christum non solum naturale, verum etiam voluntarium habuisse peccatum, propter quod se cognoverit Johannis baptismate diluendum.* Bezieht sich auf Hier. dial. c. Pelag. III, 2 oben Nr. IX und unten Frg. 2.

2) Aus dessen Schrift *πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους* berichtet Photius cod. 177 ed. Bekker p. 121 *Ἀρὰμ δὲ τὸν ἀρχηγὸν αὐτῶν — οὐ γὰρ ἔχω σαφῶς εἰπεῖν — εἴτε ὀνομάζει εἴτε ἐπονομάζει. τοῦτον δὲ πέμπτον εὐαγγέλιον προσαναπλάσαι λέγει, ἐν ταῖς Εὐσεβίου τοῦ Παλαιστίνου βιβλιοθήκαις ὑποπλαττόμενον εὑρεῖν.* Als ein gleichartiges Verbrechen rügte Theodor, daß Hier. an Stelle der Septuaginta eine eigene Übersetzung des AT's aus dem Hebräischen herauszugeben gewagt habe, während er doch nicht wie die Septuaginta und auch Aquila und Symmachus von Haus aus in der hebräischen Sprache und im Schriftverständnis geübt gewesen sei, sondern von elenden Juden sich darin habe unterrichten lassen cf. in letzterer Beziehung das lat. Fragment bei Marius Mercator (Swete, Theodori Mops. in Pauli epist. comm. II, 333, 22).

das HE eine völlig unerhörte Novität. Hierdurch wird vollends zweifellos, was schon aus der bloßen Thatsache jener doppelten Übersetzungsarbeit des Hier. mit großer Sicherheit zu folgern ist, daß das HE bis dahin ebensowenig in griech. als in lat. Übersetzung existirt hatte. Wie würde sonst auch der damals mit der griech. wie mit der lat. Kirchenliteratur schon sehr wohl vertraute Hier. sich der mühsamen doppelten Übersetzungsarbeit unterzogen haben, wenn er von der Existenz einer griech. Übersetzung des HE gehört hätte! oder wie hätte er, wenn er davon gehört hatte, es unterlassen können, entweder die frühere Arbeit als ungenügend zu bezeichnen oder zu beklagen, daß kein Exemplar der ehedem vorhanden gewesenen Version mehr aufzutreiben sei!

Dies Ergebnis sehr naheliegender Erwägungen wird lediglich bestätigt, wenn wir von Hier. rückwärts schreitend die Zeugen für das HE durchmustern. So ziemlich um dieselbe Zeit, als Hier. von den Nazaräern in Aleppo jenes Exemplar des HE erhielt, berichtete Epiphanius von einem Ev. in hebräischer Schrift und Sprache, welches die sogenannten Nazaräer in Gebrauch hatten[1]. Gesehen hatte er dies Buch nicht; denn er bekennt sich unwissend gerade in Bezug auf solche Dinge, welche für seinen Standpunkt der Betrachtung von Wichtigkeit waren. Daß die ihm zugekommene Kunde sich auf dasselbe Ev. bezog, welches Hier. von den Nazaräern erhalten hat, ist um so weniger zu bezweifeln, als Epiphanius unter den Wohnsitzen dieser Partei an erster Stelle dasselbe Beroea (Aleppo) nennt, von wo Hier. sein HE bezogen hat[2]. Die zweimalige Versicherung des Hier., daß in der von Pamphilus, dem älteren Freunde des Eusebius begründeten Bibliothek zu Cäsarea ein Exemplar desselben Ev. sich befinde, welches die Nazaräer von Beroea ihm gegeben haben, führt uns zu

1) Haer. 29, 9 *ἔχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἑβραϊστί. παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη, ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται. οὐκ οἶδα δὲ εἰ καὶ τὰς γενεαλογίας τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἄχρι Χριστοῦ περιεῖλον.* Daß Epiphanius das Ev. der Nazaräer für wesentlich identisch mit dem der Ebjoniten gehalten habe, wie so oft, auch wieder von Handmann S. 40 als selbstverständlich angenommen wird, läßt sich damit nicht beweisen, daß er beide *mutatis mutandis* als „das Ev. nach Matthäus“ ansieht. Es wäre übrigens auch ziemlich gleichgültig, weil daraus nur folgen würde, was er selbst bekennt, daß er vom Ev. der Nazaräer keine nähere Kenntnis besaß.

2) Haer. 29, 7 *ἔστι δὲ αὕτη ἡ αἵρεσις ἡ Ναζωραίων ἐν τῇ Βεροιαίων περὶ τὴν κοίλην Συρίαν καὶ ἐν τῇ Δεκαπόλει περὶ τὰ τῆς Πέλλης μέρη καὶ ἐν τῇ Βασανίτιδι ἐν τῇ λεγομένῃ Κωκάβῃ, Χωχάβῃ δὲ ἑβραϊστὶ λεγομένῃ.*

Eusebius zurück. Es ist kaum zu bezweifeln, daß Hier. dasselbe Exemplar in Cäsarea gesehen hat, aus welchem Eusebius an zwei Stellen der Theophanie einige Worte citirt hat (oben S. 646 Anm.), und welches den übrigen Angaben desselben über das HE zu Grunde gelegen hat. Eusebius beschreibt es eben da, wo er etwas daraus mittheilt, als ein Buch in der „hebräischen“ Sprache und Schrift der Juden. In dieser Form ist es ihm zugekommen und liegt es ihm vor, indem er es citirt (oben S. 646 Anm.). Wenn die eigene Sprachkenntnis des palästinensischen Bischofs nicht hinreichte, ein aramäisch geschriebenes Buch zu lesen, so hatte es für ihn nicht die geringste Schwierigkeit, sich mit Hülfe eines sprachkundigen Gehülfen vom Inhalt eines solchen Buchs zu vergewissern[1]. Gab es doch während des 4. Jahrhunderts in sprachlich gemischten, aber überwiegend griechischen Gemeinden wie in Skythopolis und Jerusalem angestellte Dolmetscher, welche den ganzen in griechischer Sprache abgehaltenen Gottesdienst: Liturgie, Lektion und Predigt aus dem Stegreif ins Aramäische übersetzten. Von einer griech. Übersetzung des HE weiß Eusebius offenbar nichts. Der Ausdruck, dessen er sich einmal bedient (*τὸ εἰς ἡμᾶς ἧκον ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον*) macht es überwiegend wahrscheinlich, daß er sich das von ihm benutzte Exemplar nicht erst selbst von jüdischen Christen verschafft und der Bibliothek zu Cäsarea einverleibt, sondern in derselben vorgefunden hat. Sehr möglich ist daher, daß es das im Besitz des Origenes gewesene Exemplar war[2], welches Eusebius in Händen hatte und noch Hier. sah. Jedenfalls geben die Citate des Origenes und die Sprachkenntnisse des Schöpfers der Hexapla keinen Anlaß zu der Vermuthung, daß er statt des Originals eine griech. Übersetzung des HE benutzt habe. Daß eine solche existirt habe, kann auch das einzige Citat aus dem HE, welches wir bei Clemens antreffen, nicht beweisen. Denn erstens hat Clemens, ehe er sich in Alexandrien niederließ, eine Zeit lang in Palästina gelebt und dort den Unterricht

---

1) Cf. seine Übersetzung der Legende von Addai und Abgar h. e. I, 13, 5 Forsch. I, 355 A. 1.

2) Cf. was Hieron. in epist. ad Titum (Vallarsi VII, 734) von dem Original der Hexapla in derselben Bibliothek sagt. Die sonstigen Nachrichten über diese Bibliothek s. Bd. I, 80 A. 2. Der Zusammenhang derselben mit der Privatbibliothek des Origenes kann dadurch nicht verdächtigt werden, daß darauf hin auch allerlei erdichtet worden ist, z. B. das bei Bickell, Gesch. des Kirchenrechts I, 138.

eines christgläubigen Hebräers genossen[1], so daß er durch diesen jenen Spruch des HE kennen gelernt haben kann. Zweitens aber sieht sein Citat ganz darnach aus, eine ungeschickte Übersetzung eines hebräischen oder aramäischen Spruchs zu sein[2]. Endlich Hegesippus bedurfte keiner griechischen Übersetzung, um das HE zu lesen, aus welchem er in seinen Denkwürdigkeiten Einiges mitgetheilt hat[3].

---

1) Clem. strom. I, 11 *ὁ δὲ ἐν Παλαιστίνῃ, Ἑβραῖος ἀνέκαθεν* cf. Forsch. III, 163 A. 1.

2) Strom. II, 45 (über den Zusammenhang s. oben S. 643 A. 2): *ὁ θαυμάσας βασιλεύσει (γέγραπται) καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται.* Die Emendation von Paulus S. 198 *ὁ ἀναπαύσας βασιλεύσει* und die Übersetzung: „der, welcher in (contemplativer, gnostischer) Ruhe lebt ... dieser wird König sein" wird sprachlich und sachlich keinen Vertheidiger finden. Man scheint aber nicht bemerkt zu haben, daß Clemens zwar ohne Citationsformel, aber wieder im Gefolge platonischer Aussprüche wesentlich das Gleiche noch einmal vorbringt strom. V, 96: *οὐ παύσεται ὁ ζητῶν, ἕως ἂν εὕρῃ, εὑρὼν δὲ θαμβήσεται, θαμβηθεὶς δὲ βασιλεύσει, βασιλεύσας δὲ ἐπαναπαύσεται.* Merkwürdig ist schon, daß hier statt *θαυμάσας* und *ἀναπαήσεται* des ersten Citats andere synonyme Verba gebraucht sind. Nun finden wir aber z. B. Psalm 47 (hebr. 48), 6 תמהו in LXX und von Symmachus übersetzt *ἐθαύμασαν*, von Aquila *ἐθαμβήθησαν*, Job. 26, 11 יתמהו LXX *ἐξέστησαν*, Symmachus *θαμβοῦνται*, Psalm 115, 2 (hebr. 116, 11) בחפזי LXX *ἐν τῇ ἐκστάσει μου*, Aquila *ἐν τῷ θαμβεῖσθαί με*, Symmachus *ἀδημονῶν*, Daniel 8, 17 נבעתי LXX (e cod. Chisiano) *ἐθορυβήθην*, Theodotion *ἐθαμβήθην.* Es scheint demnach auch bei Clemens eine doppelte Übersetzung von תמה oder נבעת (beides auch aramäische Verben) vorzuliegen, und zwar wird *θαμβεῖσθαι* den Sinn des Originals richtiger ausdrücken, als *θαυμάζειν.* Nicht um ein Staunen und Bewundern kann es sich handeln, wie es etwa zum Anfang philosophischer Erkenntnis gemacht wurde, sondern um ein mit Furcht und Schrecken verbundenes Staunen, ein Sichentsetzen. Die diesseits vor Schreck und Furcht Erstarrten werden im zukünftigen Äon als Könige über die Welt herrschen. Sprüchen wie Lc. 6, 21 würde dieser noch ähnlicher sein, wenn *θαμβεῖσθαι* die vom Lehrer des Clemens diesem mitgetheilte Übersetzung, *θαυμάζειν* aber eine willkürliche Verschönerung des Clemens wäre. Es könnte ein Wort wie hebr. חתת (Kal u. Niphal) zu Grunde liegen, welches die beiden Bedeutungen „zerschmettert, zerbrochen werden", und „in Schreck und Entsetzen gerathen" in sich vereinigte. Der hebräische Amanuensis des Clemens hätte dann nicht mit *θαμβηθείς* (= *ἐκπλαγείς*), sondern mit *συντετριμμένος* oder einem ähnlichen Wort übersetzen sollen. Die, welche zerbrochenen Geistes, zerknirschten Herzens sind, sollen als Könige herrschen. Ebrard, welcher meines Wissens zuerst an eine fehlerhafte Übersetzung des Clemens dachte S. 985, fand wahrscheinlich, was doch sehr unwahrscheinlich ist, daß טמא (unrein sein) im HE stand, von Clemens aber mit תמה verwechselt wurde.

3) Eus. h. e. IV, 22, 7 *ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων*

Neben einzelnen hebräischen Worten, die Hegesippus gebraucht oder zur Erläuterung herangezogen hatte, nennt Eusebius auch seinen Gebrauch des HE unter den Anzeichen seiner hebräischen Herkunft (Bd. I, 460. 776). Ob der vielleicht noch etwas ältere Verfasser der Paulusakten direkt oder durch ähnliche Vermittlung wie Clemens zur Kenntnis einer im HE enthaltenen Tradition gelangt ist, läßt sich nicht mehr erkennen (s. unten zu Frg. 3 und Beil. X, 7). Daß der phrygische Bischof Papias und der Antiochener Ignatius das HE be-

---

ἑαυτὸν πεπιστευκέναι καὶ ἄλλα δὲ ὡσὰν ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει. Unsere Unwissenheit über das syrische Ev., welches Hegesippus neben dem HE citirt hat (cf. Bd. I, 441 A. 1 und Michaelis Einleitung 4. Aufl. S. 968), darf nicht dazu verleiten, wie Nicholson p. 6 und nach einigen Bedenken auch Handmann S. 33, das von den griech. Hss. und auch von Rufinus bezeugte *καὶ* vor *τοῦ συριακοῦ* zu streichen. Es wäre ein sehr ungeschickter Ausdruck für die hier zuerst in der Kirchengeschichte des Eusebius auftauchende Mittheilung, daß das HE in der Landessprache Palästinas geschrieben war, zumal Eusebius wußte, daß es in der syrischen Kirche noch andere syrische Evv. gab. Er konnte es daher nicht so kurz als „das syrische“ bezeichnen. Sodann nennt Eusebius an den beiden Stellen der Theophanie (oben S. 645 A. 3) die Sprache und die Schrift des HE vielmehr hebräisch. Noch unmöglicher ist es, mit Hilgenfeld p. 5. 7. 14 ohne Emendation unter *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* eine griech. Version und unter *τὸ συριακόν* das aramäische Original des HE zu verstehen. Denn Eusebius kennt keine griech. Übersetzung desselben; wie könnte er es sonst ohne jede Näherbezeichnung als „das in hebräischer Schrift auf uns gekommene Ev.“ oder als „das Ev., welches bei den Juden ist, in hebräischer Sprache“ bezeichnen (oben S. 646 A.)? Sodann stellt Eusebius hier nicht zwei Sprachen neben einander, sondern zwei Evv., und das erstere derselben bezeichnet Eusebius mit demselben Namen wie sonst das hebräisch auf ihn gekommene HE. Es hilft daher nichts, wenn Hilgenfeld die von Melito an nachweisbare Unterscheidung von *ὁ Σύρος* und *ὁ Ἑβραῖος* in Bezug auf das gleiche biblische Buch vergleicht. Hier wäre in Bezug auf *τὸ καθ' Ἑβραίους* nicht gesagt, worauf es ankam, daß das eine griech. Version bedeute, und ebenso in Bezug auf *τὸ συριακόν* nicht, was Niemand rathen konnte, daß es eine anderssprachige Gestalt oder Recension des vorher schon genannten Ev. sei. Daß auch *τὸ συριακόν* ein Ev. bezeichnet und nicht etwa, wie noch Nicholson p. 6 für möglich hielt, „das Syrische, die syrische Sprache“, braucht nicht erst bewiesen zu werden, da letztere Annahme keinerlei griechischen Sprachgebrauch für sich geltend machen kann. Wie Eusebius statt dessen hätte schreiben müssen, zeigt das Folgende. Wenn er den Angaben über die beiden Evv. hinzufügt „und besonders aus der hebräischen Sprache“, so kann sich das unter anderem auf Stellen und Worte des HE beziehen, welche Hegesipp im originalen Wortlaut angeführt hatte; aber ebenso auch auf jüdische Traditionen oder atl. Stellen.

nutzt haben, sind unerweisliche Vermuthungen (Bd. 1, 854 A. 2; S. 920 A. 5), und daß vor Hier. keine griech. Übersetzung des HE existirt hat, darf als sicher gelten. Die Einzigen, von denen mit einiger Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, daß sie die griechische Übersetzung des Hier. benutzt haben, sind der Verfasser des Bibelkanons hinter Nicephorus (oben S. 647 A. 2) und der ebenso wie dieser in Palästina zu suchende Scholiast jener Hs. des 9. Jahrhunderts (oben S. 648 A. 1), oder der vielleicht viel ältere Schreiber in Jerusalem, dessen Scholien der Schreiber des 9. Jahrhunderts copirt hat[1].

Einer weiteren Verbreitung des HE stand, seitdem Hier. es doppelt übersetzt hatte, die immer entschiedenere Ausschließung aller Apokryphen, wie sie ein Athanasius und Hier. selbst ausgesprochen hatte[2], im Wege; in den früheren Zeiten aber vor allem die Sprache des Buches. Wenn Hier. diese einmal (oben S. 648 A. unter Nr. IX) als chaldäisch und syrisch bezeichnet, so verbindet er zwei Synonyma, um auf die beiden Gebiete hinzuweisen, auf welche er selbst wie Andere diese Bezeichnungen zu vertheilen pflegte. Chaldäisch nennt er die Sprache der aramäischen Stücke des AT's[3], syrisch die damals wie schon seit Jahrhunderten von Heiden und Christen und auch von den Juden des Orients gesprochene, allgemeine Sprache der Länder von der Grenze Egyptens bis jenseits des Tigris[4]. Die wesentliche

---

1) Ohne allen geschichtlichen Werth sind die späteren Identificationen des von Hier. aufgefundenen hebr. Mt. mit einem Kindheitsev. (S. die Vorreden zu einem solchen bei Tischendorf, Ev. apocr. ed. 2 p. 51—53) und mit dem Ev. des Nicodemus (cf. Sylvestre de Sacy in seinem Brief an Paulus in dessen Theol. exeg. Conservatorium I, 192 und Thilo, Cod. apocr. proll. CXLI). Gar nicht hierher gehört das um 480 im Grab des Barnabas aufgefundene, angeblich von Barnabas eigenhändig geschriebene Exemplar des Mt., offenbar ein gewöhnlicher griech. Text des kanonischen Mt. (Theodorus lector II, 2; Severus Ant. bei Assemani, Bibl. orient. II, 81 f. cf. Gla S. 97, noch Anderes dort S. 98). Was Gregor von Tours hist. Franc. I, 21 und Spätere über die dem Jakobus zu Theil gewordene Erscheinung des Auferstandenen berichten, ist aus Hier. v. ill. 2 abgeschrieben.

2) Oben S. 212, 65; Hier. praef. in Chron. Vall. IX, 1408 *apocrypha nescit ecclesia.*

3) Praef. in Daniel Vall. IX, 1361; in librum Tobiae Vall. X, 1. 4.

4) „Syrisch" heißt die Sprache der eingeborenen Bewohner Palästinas ohne Unterschied des religiösen Bekenntnisses cf. Peregrinatio Silviae oben Bd. I, 43 A. 3; Hieron. vita Hilarionis 22. 23; epist. 108, 30 (Vallarsi I, 723); Vita Porphyrii (Migne 65 col. 1240). Auch die Sprache der jüdisch geborenen Apostel nennen diejenigen, welche vermöge ihrer Lebens-

Identität des „Chaldäischen“ und „Syrischen“ ist die Voraussetzung dieser etwas sonderbaren Verbindung, statt deren man eher „chaldaico vel syro sermone“ erwarten sollte[1]. Da man aber seit langem gewöhnt war, die aramäische Sprache, sofern sie von Juden gesprochen wurde, ohne genauere Unterscheidung von der alten heiligen Sprache, hebräisch zu nennen[2], so wurde auch die aramäische Sprache des Ev. der Judenchristen sehr gewöhnlich hebräisch genannt[3]. Mit auf-

---

stellung von den sprachlichen Verhältnissen Palästinas eine lebendige Anschauung hatten, „syrisch“. So namentlich Eusebius demonstr. III, 4, 44; Theoph. syr. IV, 8; V, 26. 46, engl. Übersetzung von Lee p. 226. 309. 333. Cf. noch Forsch. I, 18 f. 39 ff. 336 ff. II, 299 ff., auch den talmudischen Gebrauch von סורסי (Levy, Neuhebr. Lex. II, 495) und die interessante Äußerung der Rabbinen, mit welchen Origenes verkehrte, epist. ad. Afric. 6 (Delarue I, 18). Auch ein Justin hatte gar nicht so Unrecht, wenn er von *τῇ Ἰουδαίων καὶ Σύρων φωνῇ* als einer einzigen Sprache redete (dial. 103 p. 331 B), und ebenso wenig Chrysostomus, wenn er die „hebräische“ Muttersprache des Paulus dem allgemeineren Begriff des Syrischen einigermaßen unterordnete (zu 2 Tim. Montfaucon XI, 682).

1) Weniger sonderbar im Prologus galeatus (Vall. IX, 454) *Viginti et duas esse litteras apud Hebraeos, Syrorum quoque et Chaldaeorum lingua testatur, quae hebraeae magna ex parte confinis est; nam et ipsi viginti duo elementa habent eodem sono, sed diversis characteribus.*

2) Jo. 5, 2; 19, 13. 17; AG. (1, 19); 21, 40; 22, 2. Hier., welcher den Unterschied des Hebräischen und des von den orientalischen Juden gesprochenen und oft auch geschriebenen Aramäischen vollkommen kennt, nennt doch auch letzteres nicht selten „hebräisch“: Epist. 57, 7 Vall. I, 810 in Bezug auf *„Talitha cumi“ in hebraeo;* comm. in Gal. Vall. VII, 451 *Abba hebraicum est,* ebenso die Namen Bartimaeus, Tabitha; gleich darauf in unklarer Annäherung an den exacteren Sprachgebrauch *Abba pater hebraeo syroque sermone dicitur.* Ähnlich ebendort p. 409 *Hebraei et Syri propter linguae inter se vicinitatem Cephan nuncupant.* Dagegen scharf unterscheidend Interpr. hebr. nom. (Onomastica ed. Lagarde 60, 26) *Barraban ... syrum est, non hebraeum.* Epiph. haer. 26, 1 faßt unter den Begriff *ἡ ἑβραΐς* (sc. *διάλεκτος* oder *γλῶσσα* oder *φωνή*) die beiden Unterarten zusammen *ἡ βαθεῖα γλῶσσα* (das eigentliche Hebräisch, die Ursprache des AT's und die Gelehrtensprache der Rabbinen) und *ἡ συριακὴ διάλεκτος.* Das hindert ihn aber nicht ancor. 2 ohne Umschweife zu schreiben *τὸ δὲ „βάρ“ ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου υἱός.* Die Neigung, Alles, was die nicht hellenisirten Juden, die „Hebräer“ sprechen und schreiben, hebräisch zu nennen, führte zu so sonderbaren Ausdrucksweisen, wie bei Eusebius oder vielleicht richtiger Julius Africanus (Mai, Nova patr. bibl. IV, 1, 270 cf. Forsch. I, 40 A. 4), welcher den Juden und Apostel Matthäus zuerst mit Rücksicht auf seine Sprache einen *Σύρος ἀνήρ* und dann doch *τὴν φωνὴν Ἑβραῖος* nennt.

3) So von Eus. theoph. syr. oben S. 646 A.; von Hier. in den Ci-

fallendem Nachdruck wird von fast allen Berichterstattern hervorgehoben, daß das Buch in hebräischen Schriftzügen geschrieben war[1] d. h. in der neueren, aber lange vor Hier. bei den Juden eingeführten sogenannten assyrischen Schrift, der Quadratschrift, worin die Juden (angeblich seit Esra) ebensowohl hebräische als aramäische Texte zu schreiben pflegten[2]. Weil die Syrer Syrisches in einer schon damals von dieser neuhebräischen Schrift stark abweichenden Schrift (Estranghelo) schrieben, so tritt die genaue Angabe über die Schriftzüge des HE wiederholt in Gegensatz zu der aramäischen (syrischen) Sprache derselben, nach welcher man erwarten sollte, daß das HE auch in syrischer Schrift geschrieben sei. Die hebräische Schrift des HE und die gewöhnliche Bezeichnung der christgläubigen Juden als Hebräer wirkten zusammen, die ungenaue Bezeichnung des HE als eines hebräischen Buchs populär zu machen.

Die Sprache, in welcher allein das HE bis um 390 existirte, hatte zur Folge, daß abgesehen von den vorhin genannten und erklärten Ausnahmen, welche in der That die Regel bestätigen, nur die „Hebräer", die der aramäischen Volkssprache treu gebliebenen Juden

taten I. II. IV, 2; V, 1. 3; VII, 1 oben S. 651 ff. A.; Epiphanius oben S. 655 A. 1.

1) So Eusebius theoph. graeca oben S. 646 A.; Hier. Nr. VI. IX. In umgekehrter Folge sagt derselbe das Gleiche Praef. in Daniel Vall. IX, 1361 *Danielem maxime et Ezram hebraicis quidem litteris, sed chaldaïco sermone conscriptos*. Es ist auch zu vergleichen, was Eus. demonstr. III, 7, 15 über die Evv. sagt, daß Hellenen und Barbaren dieselben so bald *πατρίοις χαρακτῆρσιν καὶ πατρίῳ φωνῇ* erhalten haben. Auch bei Epiphanius ist *ἑβραϊκοῖς γράμμασιν* neben *ἑβραϊστί* oben S. 655 A. 1 cf. haer. 30, 31 nicht tautologisch. Weil man vielfach ein mehr oder weniger inniges Verhältnis zwischen HE und Matthäus annahm, wurden die hebräischen Schriftzüge des ersteren auch auf das vom Apostel Matthäus in hebräischer Sprache abgefaßte Ev., also auf die Urschrift des Mt., die Niemand gesehen hatte, übertragen. So Pantänus oder die „indischen" Christen, denen er predigte, Eus. V, 10, 3. So, wenn Eusebius h. e. VI, 25, 4 (*γράμμασιν ἑβραϊκοῖς*) genau referirt, Origenes; ferner Epiph. haer. 30, 3; 51, 5 cf. oben S. 655 A. 1 und Hier. comm. in Oseam Vall. VI, 123 *Matthaeum evangelium hebraeis litteris edidisse, quod non poterant legere nisi hi qui ex Hebraeis erant;* noch deutlicher von der Schrift neben der Sprache v. ill. 3 *Matthaeus ... evangelium Christi hebraicis litteris verbisque composuit*. Ebendort die Bemerkung, daß dies hebr. Original des Mt. in der Bibliothek zu Cäsarea liege (oben S. 652 A. Nr. IV, 2). Man sieht also hier, wie diese Meinung durch einen Rückschluß aus dem Schriftcharakter des HE entstanden ist.

2) Hier. prol. galeat. (Vall. IX, 454) sagt von den durch Ezra ein-

des Ostens das Buch benutzen konnten. Während nun der schon von Clemens und vielleicht schon von Hegesippus gebrauchte Titel *καθ' Ἑβραίους* und manche Äußerungen der Schriftsteller über den Kreis, in welchem das HE gebraucht wurde[1], nur eben dies sagen, finden wir doch auch bestimmtere Angaben. Hier. sagt nicht weniger als 9mal, daß die Nazaräer dasselbe als ihr Ev. lesen (Nr. IV, 2; V, 3. 4; VII, 1. 2. 3; VIII, 1. 2. IX); darunter findet sich eine Stelle, wo diese Nazaräer als diejenigen von Beroea (Nr. IV, 2), eine andere, wo sie als eine besondere Klasse unter den Hebräern (Nr. VII, 3) bezeichnet werden. Nur an einer einzigen Stelle, wo er von ihrem Gebrauch des HE handelt (Nr. V, 3), faßt er mit ihnen die Ebjoniten zusammen. Diese einzige unter 9 Aussagen des Hier., welche noch immer so vielfach zum Fundament der Entwicklungsgeschichte des Ev. unter den Judenchristen gemacht wird, ist schon darum ohne Belang, weil Hier. nirgendwo Spuren einer persönlichen Berührung oder auch nur durch Andere vermittelten genaueren Bekanntschaft mit einer anderen judenchristlichen Partei, als den Nazaräern zeigt. Beschränkt sich doch selbst seine Bekanntschaft mit der „Sekte der Nazaräer" auf diejenigen von Beröa, von welchen er auch das Exemplar des HE erhielt, auf dem alle seine Mittheilungen darüber beruhen[2]. Über den Jordan, zu den Wohnsitzen der Nazaräer in

geführten Schriftzeichen *quibus nunc utimur*. Cf. im allgemeinen Wellhausen-Bleek, Einl. in das AT. (1886) S. 581 f.

1) Eus. h. e. III, 25, 5 und das syr. Fragment oben S. 646 A.; ferner die Bezeichnung als *τὸ Ἰουδαϊκόν* S. 648 A. 1.

2) Oben S. 648 f. A. 2. Er weiß natürlich, daß es auch anderwärts Nazaräer gibt. Aber auch da, wo er von der regelmäßigen Verfluchung der sämtlichen christgläubigen Juden in den Synagogen redet (*haeresis Minaeorum ..., quos vulgo Nazaraeos nuncupant* epist. 112, 13 ad August. Vall. I, 746), bezieht er dies auf diejenige judenchristliche Partei, welche er in Beroea kennen gelernt hat. Er unterscheidet sie auch hier scharf von den Ebjoniten, von denen er erst gar nicht reden will, weil sie nur heuchlerischer Weise sich für Christen ausgeben, und schreibt den Nazaräern, welche die Juden verfluchen, das im wesentlichen orthodoxe Bekenntnis zu, welches er bei den Nazaräern von Aleppo gefunden hat. Und doch weiß er anderwärts sehr richtig zu sagen, daß jene Verfluchung nicht einer einzelnen judenchristlichen Partei, sondern mindestens allen Judenchristen, wenn nicht gar allen Christen gilt (in Isaiam zu c. 5, 18 f. Vall. IV, 81 *sub nomine Nazarenorum anathematizant vocabulum christianum*, wesentlich dasselbe auch zu c. 49, 7; 52, 4 p. 565. 604 und in Amos. 1, 11 Vall. VI, 235 *sub nomine Nazarenorum blasphemant populum Christianorum*). Wahrscheinlich combinirt Hier. nur äußerlich, was er bei älteren Schriftstellern wie Justin. dial. 16. 47. 95. 96. 108. 133; Eus. theoph. gr.

Peräa ist Hier. meines Wissens niemals gekommen. Weil er diese Nazaräer trotz seiner ziemlich günstigen Beurtheilung doch wegen ihres Festhaltens am jüdischen Gesetz als naheverwandt mit den geradezu ketzerischen Ebjoniten ansah[1], nahm er an, daß die Ebjoniten wohl das gleiche Ev. in Gebrauch haben werden. In diesem Punkt zeigt sich sogar Epiphanius besser unterrichtet. Zwar von den Nazaräern und ihrem Ev. weiß er so gut wie nichts; aber den Ebjoniten dasselbe Ev. anzudichten, hindert ihn seine leidlich genaue Kenntnis von einem besonderen Ev. dieser Partei (haer. 30, 3—16). In den Schriften des Eusebius finde ich zwar keine Andeutung davon, daß er mit einer judenchristlichen Partei in nähere Berührung gekommen sei, und es finden sich in seiner Charakteristik derjenigen Judenchristen, welche nach ihm das HE in Gebrauch hatten, Elemente, welche von Mangel an genauer Kenntnis ihrer Lehrmeinungen zeugen. Aber wie er den Epiphanius an Verstand ellenhoch überragt, so in Bezug auf Dinge der Tradition den Hier. an Zuverlässigkeit. Es ist

---

Mai, Nova Bibl. IV, 1, 156 über Verfluchung der Christen in der Synagoge, und das sachlich Gleiche, was er bei Epiph. haer. 29, 9 speciell in Bezug auf die Partei der Nazaräer gelesen hatte. Auch Epiphanius urtheilt nur nach Hörensagen, wenn er noch bestimmter als Hier. behauptet, daß die Juden hierbei den Namen *Ναζωραῖοι* gebrauchen. Es handelt sich um die berühmte ברכת המינים, und unter dem weiteren Begriff der „Minäer“ waren die Judenchristen mitgemeint oder hauptsächlich gemeint cf. Schürer, Gesch. des jüd. Volks II, 386. Derenbourg, Hist. de la Palestine p. 345. Daß die Juden, wie in der ersten, so auch in späterer Zeit Christus und die (jüdischen) Christen „Nazaräer“ genannt haben (AG. 24, 5; 26, 9), ist darum doch nicht zu bezweifeln. Levy, Neuhebr. Lex. III, 432 citirt dafür Taanith 27b; es wird mehr Beispiele geben, da die Benennung Jesu als הנוצרי geläufig blieb. S. dort auch unter נצרי Schabbath 116a; 152a; Abodazara 17b. 48a, was allerdings Andere z. B. Delitzsch, Ztschr. f. luth. Theol. 1856, S. 75 ff. auf die Nazarener zu deuten Bedenken tragen. Auch der Gebrauch von *Nazaraeus* in der Altercatio des Euagrius c. 1 cf. Forsch. IV, 320 A. 1 mag aus Aristons von Pella Dialog und somit aus dem Leben in Palästina um 150 herrühren. Daß die Partei der Nazaräer sich selbst diesen, die ganze Abneigung der Juden gegen Jesus als Messias aussprechenden Namen ausgewählt oder gegeben haben solle, wie Epiph. haer. 29, 1. 5—7 sich vorstellt, ist unwahrscheinlich. Sie mögen sich ihn haben gefallen lassen und zuletzt sich angeeignet haben, wie es mit dem Namen „Jesus der Nazarener“ selbst und mit dem Christennamen geschehen ist.

1) Comm. in Isaiam zu c. 1, 12 (Vall. IV, 26 cf. p. 122 zu c. 8, 14; p. 12 zu c. 1, 3) nennt er sie *Ebjonitarum socii*, obwohl er sie epist. 112, 3 (s. vorige Anm.) aufs schärfste von ihnen unterscheidet.

darnach auch nicht zu bezweifeln, daß er gegenüber einer einmaligen ungenauen Äußerung des Hier. im Rechte ist, wenn er an der einzigen Stelle, wo er eine genauere Angabe über den Schriftgebrauch einer judenchristlichen Partei macht (oben S. 647 A. 1), in Übereinstimmung mit Epiphanius und dem achtmaligen Zeugnis des Hier. als Inhaber des HE nicht sämtliche Judenchristen, insbesondere nicht die zweifellos heterodoxen eigentlichen Ebjoniten, sondern eine relativ orthodoxe Partei der Judenchristen nennt, welche man leicht als die Nazaräer des Epiphanius und des Hier. wiedererkennt. Eusebius folgt den älteren Schriftstellern, welche ohne genauere Kenntnis der vielfach gespaltenen und in fernen Winkeln der Culturwelt wohnenden jüdischen Christenheit, auf alle irgendwie von der katholischen Kirche abgesonderten judenchristlichen Parteien den Namen Ebjoniten übertragen hatten[1], und er folgt insbesondere seiner größten Auktorität, dem Origenes, indem er jene relativ rechtgläubigen Judenchristen, welche das HE in Gebrauch hatten, als eine der beiden Parteien betrachtet, welche bei großer Verschiedenheit der Denkweise doch beide nicht mit Unrecht Ebjoniten heißen[2]. Von den hl. Schriften der anderen Partei,

1) Mit dem oben S. 647 A. 1 über Eusebius Gesagten cf. Iren. III, 11, 2 (daher hat Eus. h. e. III, 27, 4 wörtlich entlehnt *ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν* sc. *τὸν Παῦλον*); Iren. III, 21, 1; IV, 33, 4; V, 1, 3; Hippol. refut. VII, 34; X, 22; Tert. praescr. 33; Pseudotert. c. haer. 11.

2) Orig. c. Cels. V, 61 *οἱ διττοὶ Ἐβιωναῖοι*, V, 65 *Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι*. Es ist unzulässig, diese Worte eines verständigen und des Griechischen vollkommen kundigen Mannes so umzudeuten, daß damit zwei Richtungen innerhalb der einen Partei der Ebjoniten bezeichnet wären. Sie werden dadurch ebenso bestimmt als zwei von einander verschiedene collective Individuen gleichen Namens bezeichnet, wie *οἱ διττοὶ Εὐσέβιοι, οἱ ἀμφότεροι Ἀλέξανδροι* je zwei verschiedene, aber gleichnamige Personen bezeichnet. Ganz so sieht, wie bereits oben S. 647 A. 1 gezeigt wurde, Eusebius die Sache an. Dieselbe Verschiedenheit der christologischen Ansicht, wonach hier wie bei Eusebius zwei den Namen Ebjoniten tragende judenchristliche Sekten unterschieden werden, bezeichnet Origenes tom. XVI, 12 in Matth. (Del. III, 732 f.) als den Hauptunterschied zweier Klassen, in welche die ganze Judenchristenheit, das *ἰσραηλιτικὸν λεῖμμα* (Rom. 11, 5) zerfällt. Diese ganze Masse ist der blinde Bettler Bartimai, sie sind also sämtlich Ebjoniten; aber sie sind doch wieder in zwei differente Individuen zu scheiden. Darin findet der Allegoriker, wenn ich ihn recht verstehe, die Lösung des Widerspruchs zwischen Mt., der von zwei durch Jesus in Jericho geheilten Blinden redet, und Mc. Lc., welche nur von einem sagen. Die Verschiedenheit der Denkweise wird als eine wirkliche Zweiheit der Individuen (Parteien) vorgestellt. Cf. z. B. Xenophon, conviv. 8, 9 *εἰ μὲν οὖν μία ἐστὶν Ἀφροδίτη ἢ διτταί, Οὐρανία καὶ Πάνδημος, οὐκ οἶδα.*

die er viel ungünstiger beurtheilt, sagt er nichts, wird also auch wohl nichts Näheres davon gewußt haben. Es ist daher sehr verkehrt, wenn man die unbestimmteren Bezeichnungen der Besitzer des HE, die er anderwärts gebraucht („diejenigen der Hebräer, welche Christum angenommen haben" oder noch einfacher „die Juden" oben S. 646 A.) dahin deutet, daß nach Eusebius das HE ein gemeinsamer Besitz aller Judenchristen gewesen sei. Es sind vielmehr nach dem deutlicheren, eigens von den verschiedenen Parteirichtungen unter den Judenchristen und dem Schriftgebrauch einer dieser Parteien handelnden Kapitel die gelegentlichen unbestimmteren Aussagen des Eusebius zu deuten. Viel weiß Eusebius nicht von den Judenchristen, und das Wesentliche verdankt er älteren Schriftstellern, was sich auch darin einen unwillkürlichen Ausdruck gibt, daß er in dem von den judenchristlichen Parteien handelnden Kapitel (III, 27) beharrlich im Präteritum redet, selbst da, wo er von ihrem Gebrauch des HE redet, während er doch anderwärts hiervon als von einer in seiner Gegenwart andauernden Thatsache zu reden weiß[1]. Anders steht es mit Origenes. Dieser war nicht nur in Jerusalem, in Cäsarea, in Jericho und am Jordan[2]; er scheint auch Gerasa und Gadara aus eigener Anschauung zu beschreiben. Auf seiner zweimaligen Reise nach Bostra ist er an den peräischen Wohnsitzen der Nazaräer und anderer Judenchristen[3] vorbeigekommen oder durch dieselben hindurchgereist.

---

1) H. e. III, 25, 5 oben S. 645 A. 3. Doch bleibt charakteristisch für seine Abhängigkeit von den Auktoritäten der früheren Zeit das Imperfectum *περιεῖχε* in dem Citat der griech. Theophanie. Sowohl das Buch, welches die Bibliothek zu Cäsarea von Origenes ererbt hatte, als die Ansicht vom religiösen Charakter seiner ursprünglichen Besitzer, welche Eusebius gleichfalls von Origenes überkommen hatte, stellt sich ihm deshalb unwillkürlich als eine Sache der Vergangenheit dar.

2) Eus. h. e. VI, 16, 1. 3; 19, 16 f.; VI, 23. 30. 32; Orig. tom. VI, 24 in Jo. *γενόμενοι ἐν τοῖς τόποις ἐπὶ ἱστορίαν τῶν ἰχνῶν Ἰησοῦ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ τῶν προφητῶν.* Das weist auf ausgedehnte Wanderungen im ganzen hl. Lande. Ebendort über Gerasa und Gadara. Über die Reise nach Bostra Eus. h. e. VI, 33; VI, 37. Selbst einem Africanus gegenüber betont er seine auf langjährigem Aufenthalt in Palästina beruhende Kenntnis der jüdischen Verhältnisse epist. ad. Afric. 14 Delarue I, 28.

3) Außer Epiph. haer. 29, 7 (oben S. 655 A. 2) cf. haer. 30, 2. 18; 40, 1; Africanus bei Eus. h. e. I, 7, 14 und meinen unvollkommenen geographischen Versuch Forsch. I, 330—336. In Peräa muß die Masse der Judenchristen ansässig gewesen sein, und die Nazaräer in Beroea (oben S. 648 f. A. 2) sind eine weit nach Norden versprengte Kolonie. Von „einer Kolonie derselben in Cypern" (Resch S. 326) darf man auf Grund von

Von dort wird er das Exemplar mitgebracht haben, welches wahrscheinlich in die Bibliothek von Cäsarea überging, von Eusebius benutzt und noch von Hier. gesehen wurde. Die wesentliche Identität dieses Buchs mit demjenigen der Nazaräer von Aleppo verbürgt uns nicht nur das Urtheil des Hier., der das eine gründlich durchgearbeitet und das andere wenigstens angesehen hat, sondern auch das genaue Zusammentreffen von Citaten des Origenes und des Hier. (s. unten Frg. 4). Stabil wie die Partei war ihr Ev. Da Hegesippus dasselbe schon vor dem Antritt seiner großen Reise kennen gelernt haben wird, so muß es allerspätestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden sein oder die Form angenommen haben, in welcher es bis um 390 im Original, von da an noch eine Zeit lang in der griech. Übersetzung des Hier. nachweisbar ist. Es stände daher kein unüberwindliches chronologisches Hindernis der Annahme im Wege, daß das hebräische Ev., welches Pantänus vor dem J. 180 in Südarabien gesehen hat[1], das HE gewesen sei. Hat Eusebius seine nicht

Epiph. haer. 30, 18 nicht reden; denn die Stammsitze der Ebjoniten gibt Epiphanius dort wesentlich ebenso an, wie haer. 30, 2 und wie die der Nazaräer haer. 29, 7. Das nachhinkende *ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Κύπρῳ* läßt sich nicht mit dem vorangehenden *ἐν τῇ Βασανίτιδι γῇ* verknüpfen, woraus sich der Unsinn ergäbe, Kokabe liege in der Basanitis, aber außerdem auch auf Cypern, sondern nur über die Zwischenbemerkung von den Stammsitzen hinweg mit *ἐν τῇ Ἀσίᾳ καὶ Ῥώμῃ*. Ebjon selbst soll in Asien und Rom, aber auch auf Cypern gepredigt haben. Was von solchen Faseleien des Epiphanius zu halten sei, ist nicht unbekannt cf. Forsch. I, 288. — Sein Interesse für die Judenchristen hat Origenes vielfach bezeugt. Er traut sich das statistische Urtheil zu, daß die Zahl der jüdischen Christen seiner Zeit nicht die 144000 Apok. 7, 4 erreiche, tom. I, 2 in Jo. Er hält fest an der Hoffnung auf die Bekehrung Israels am Ende der Tage tom. XIV, 19 f.; XVII, 4 in Matth., lib. VIII, 9 ff. ad Rom. Delarue III, 641 bis 643; 770; IV, 633. 636 ff. Er bestreitet als Prediger die Partei der Elkesaiten Eus. h. e. VI, 38. Er hat einen auch sonst bezeugten Gegensatz der christologischen Ansicht unter den Judenchristen als Merkmal zweier gewöhnlich gleich benannten Parteien erkannt (oben S. 664 A. 2). Von einer gewissen Juliana hat er sich die Bibelübersetzung und andere Schriften des Ebjoniten Symmachus geben lassen, welche Juliana von diesem selbst geerbt hatte Eus. h. e. VI, 17.

1) Eus. h. e. V, 10, 3 *ὁ Πάνταινος καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται, ἔνθα λόγος εὑρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρύξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν, ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον* cf. Hier. v. ill. 36; ep. 70 ad Magnum; Ephraim, Expositio ev. concord. p. 286 und viele Spätere cf. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 2. 59 f. 63 f. Über die Zeit

genauer zu bestimmende Quelle treu wiedergegeben und ist diese selbst lauter, so hat Pantänus dort eine aus christgläubigen Hebräern bestehende Gemeinde oder wahrscheinlicher mehrere solche vorgefunden. Diese können damals nicht ganz jung gewesen sein, da sie ihre Stiftung dem Apostel Bartholomäus zuschrieben. Auch das Ev., welches sie gebrauchten und dem gelehrten Missionar zeigten, war nicht erst kürzlich bei ihnen eingeführt; denn dessen Einführung sahen sie als gleichzeitig mit ihrer Stiftung an. Sie hatten bereits dieselbe Anschauung vom Verhältnis der grundlegenden evangelischen Predigt und der Einführung des schriftlichen Ev., wie wir sie bei einem Eusebius antreffen (III, 37, 2): Der gemeindestiftende Missionar bringt zugleich das Evangelienbuch. Dieses Ev. war in hebräischer Schrift, also selbstverständlich auch in „hebräischer" Sprache im weiteren Sinne dieses Wortes geschrieben, d. h. aber nach den nächstliegenden Analogien wahrscheinlich in der aramäischen Sprache, welche im gemeinen Leben und theilweise auch schon im Gottesdienst aller Juden des Orients zu jener Zeit überwog[1]. Sie waren der Meinung, und Pantänus glaubte es ihnen, daß der Apostel Matthäus dieses Ev. so, wie sie es in Händen hatten, verfaßt habe. In den ursprünglichen hebräischen Schriftzügen, wie *αὐτοῖς Ἑβραίων γράμμασιν* besagt, haben sie es bekommen und bewahrt. Dies setzt bei diesen Judenchristen wie bei Pantänus, der allein die Kunde davon in die Heimat zurückgebracht haben kann, die alte Überlieferung von der hebräischen Abfassung des Matthäusev. als feststehend voraus. Ist an dieser Überlieferung, welche ebensowenig von Papias zu den Judenchristen des südwestlichen Arabiens, als von diesen zu Papias gelangt sein kann, auch deshalb wie aus anderen Gründen (Bd. I, 894 ff.) nicht wohl zu zweifeln, so ist auch durchaus nicht unmöglich, daß die Meinung der arabischen Judenchristen im wesentlichen richtig war, d. h. daß sich wirklich in diesem abgelegenen Winkel der Urmatthäus bis um 180 erhalten hatte. So verstand Eusebius die Kunde, welche

der Reise Forsch. III, 168—170. Das Vorhandensein jüdischer Christen und der Zusammenhang der Überlieferungen über Matthäus und Bartholomäus macht es doch wohl sicher, daß unter Indien nicht, wie Eusebius verstanden zu haben scheint, sondern wie Rufin, Sokrates h. e. I, 19; Philost. II, 6 verstanden, das Äthiopien gegenüberliegende südwestliche Arabien gemeint ist.

1) Die *πάτριος γλῶσσα*, in welcher Josephus (bell. iud. I prooem. § 1. 2) in Rücksicht auf die *βάρβαροι*, genauer auf die Juden in Mesopotamien und Adiabene, bei den Parthern und „den fernsten Arabern" seinen jüdischen Krieg zuerst geschrieben hatte.

er uns mittheilt. Bis zu jener Zeit, sagt er, habe sich der hebräische Matthäus, den man zur Zeit des Eusebius überall vergeblich suchen würde, dort noch erhalten. An das HE, welches er ziemlich genau kannte, dachte Eusebius hier nicht; er hielt es eben nicht für den hebräischen Matthäus, sondern für ein besonderes Ev. Aber darum wäre es uns nicht verwehrt zu denken, daß das HE von den Nazaräern in Peräa und Syrien um 150 oder noch früher zugleich mit dem Christenglauben nach Südarabien gelangt sei und wegen des unfraglichen Zusammenhangs desselben mit einem Werk des Matthäus geradezu mit diesem identificirt worden sei. Eine Entscheidung ist nicht möglich und daher für unsere Kenntnis des HE von hier aus nichts zu gewinnen.

3. Der Charakter der nazaräischen Gemeinden muß in Betracht gezogen werden, wenn das HE richtig gewürdigt werden soll. Es handelt sich nicht um das dogmenhistorische Phantasiebild des vulgären Ebjonitismus, sondern um historisch und geographisch nachweisbare Gemeinden. Auch in dieser Beziehung ist von den Angaben des Hier. auszugehen, des Einzigen unter den Berichterstattern, welcher in einem andauernden, vielleicht mehrjährigen Verkehr mit Nazaräern gestanden hat. Was sie zu einer außerhalb der katholischen Kirche stehenden *secta* und zu *socii Ebjonitarum* macht[1], ist nach Hier. lediglich dies, daß sie mit dem Glauben an das Ev. die Beobachtung des mosaischen Gesetzes verbinden. Was sie aber von den Ebjoniten unterscheidet, ist erstens die Aufrichtigkeit ihres christlichen Bekenntnisses und zweitens eine wesentlich andere Stellung zum Gesetz und allen damit zusammenhängenden Fragen. In letzterer Beziehung liegt das entscheidende Moment darin, daß sie die Beobachtung des Gesetzes nur von den geborenen Israeliten fordern und für sich als Glieder dieser Nation in Anspruch nehmen. Daß bei Origenes, Eusebius und Epiphanius eben dieses Merkmal fehlt, kann die Zuverlässigkeit der Berichterstattung des Hier. nicht in Frage stellen; denn abgesehen davon, daß in apostolischer Zeit und nach dem Zeugnis Justins[2] um die Mitte des 2. Jahrhunderts nicht wenige Judenchristen auf diesem Standpunkt gestanden haben, ist eine ganze Reihe von Urtheilen, welche nur von diesem Standpunkt aus möglich, aber auch nothwendig

1) Comm. in Isaiam zu c. 1, 12 cf. zu c. 1, 3; c. 8, 11 ff. Vall. IV, 12. 21. 122, zu Ezech. 16, 16 Vall. V, 161; als *secta* im Verhältnis zur Kirche bezeichnet er sie in Matth. Vall. VII, 228, als *haeresis* innerhalb des Judentums ep. 112, 2 ad August.

2) Dial. c. Tryphone 46. 47.

waren, von Hier. selbständig überliefert. Bei allem Haß, den sie von ihren Volksgenossen erfuhren, hielten sie zähe am jüdischen Volkstum fest, pflegten eifrig das Studium des AT's in der Originalsprache und zeigten sich pünktlich in der Beobachtung des Gesetzes, soweit es seit dem J. 70 erfüllt werden konnte. Die Feier des Sabbaths neben dem Sonntag charakterisirt sie besonders deutlich[1]. Aber in schroffstem Gegensatz standen sie zum Pharisäismus und zum Rabbinentum. Vermöge des lebendigen Zusammenhangs mit dem nichtchristlichen Judentum, in welchem sie mindestens bis zum Barkochbakrieg gestanden hatten, wußten sie von Akiba und Aquila, von Elieser und Tarphon, wie von den älteren Schulen oder, wie sie echt jüdisch sagten, „Häusern" des Schammai und des Hillel; aber eben diese Schulen sind die zwei Häuser Israels, welchen der in Jesus erschienene Erlösergott zum Stein des Anstoßes und Fels des Ärgernisses geworden ist, was dann des ganzen Volkes Verderben geworden ist (Jesaja 8, 14). Die Pharisäer und Schriftgelehrten und ihre Nachfolger, die Mischnahlehrer, sind es, welche das Volk irregeleitet und tyrannisirt, vor allem aber das bewirkt haben, daß dies Volk am Worte Gottes sich versündigte und Christum verleugnete (Jes. 29, 21). Von dem geistlichen Götzendienst, dem das Volk unter solcher Führung anheimgefallen ist, muß es sich zu „Christus und seinen Aposteln" bekehren, wenn ihm geholfen werden soll (Jes. 31, 6). Wie nach ihrem Urtheil in der erfolgreichen Predigt Jesu, welche nach Jes. 8, 23; 9, 1 und nach ihrem HE im Lande Zabulon und Naphthali begonnen hat, das Joch der rabbinischen Traditionen vom Nacken der gläubigen Israeliten abgeschüttelt worden ist, so fanden sie auch die noch erfolgreichere Predigt des Paulus im ganzen Umkreis der Heidenvölker und an den Küsten des Mittelmeeres an derselben prophetischen Stelle geweissagt. Diesen erkannten sie also vollkommen an als einen der Apostel Christi[2]. Und das will um so mehr sagen, wenn man erwägt, daß diese Nazaräer schon im

---

1) Eus. h. e. III, 27, 5 und überhaupt Epiph. haer. 29, 7.

2) Hier. in Isaiam zu c. 8, 23; 9, 1 Vall. IV, 130; in der Anerkennung der Heidenmission unterschieden sie sich nicht von den vorher p. 129 eingeführten christgläubigen Hebräern s. oben S. 649 A. Dort auch die übrigen Stellen desselben Commentars über die Nazaräer. Über Telphon (Hier. zu Jes. 8, 11 ff. p. 122) = Tarphon = Tryphon cf. Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 64 A. 3. In der chronologisch sehr verworrenen Succession der Mischnahlehrer ist doch kein erdichteter Name. Die jüngsten sind wohl Joseph der Galiläer und Rabbi Meir, beides Schüler des Akiba.

zweiten Jahrhundert[1] und in dem Maß, als das geschichtliche Verständnis für die Anfänge des Christentums abnahm, immer entschiedener von der großen heidenchristlichen Kirche als Ketzer verachtet wurden. Wenn sie nach Eusebius alle Briefe des Paulus ablehnten[2], d. h. keinen gottesdienstlichen Gebrauch davon machten, so wird das freilich nicht nur darin seinen Grund gehabt haben, daß diese Briefe nicht ins Hebräische oder Aramäische übersetzt, und daher den Nazaräern unverständlich waren; das Festhalten dieser Leute am jüdischen Volkstum und damit an der Besonderheit des judenchristlichen Kirchentums, wie es seit den Tagen der Apostel bei ihnen sich erhalten hatte, erklärt es ausreichend, daß sie die nicht an sie gerichteten Briefe des großen Lehrers der Heiden grundsätzlich den Heidenchristen überließen. Wenn aber Eusebius hinzufügt, daß sie den Paulus als einen vom Gesetze Abtrünnigen bezeichnen, so ist das, weil aus Irenäus abgeschrieben (oben S. 664 A. 1), völlig werthlos, zumal es dem Bericht des sachkundigeren Hier. widerspricht.

In Bezug auf die Ansicht der Nazaräer von der Person Christi hat sich Hier. einmal so geäußert, daß darüber kein Zweifel bestehen kann, Hier. glaubte, daß sie die altkatholische Regula fidei voll anerkennen[3]. Mindestens die gleiche Höhe der Würdigung Christi

1) Schon Justin, welcher seinerseits es für Pflicht erklärt, Christen vom Standpunkt der Nazaräer als Brüder anzuerkennen, weiß doch von solchen Heidenchristen, welche sich nicht getrauen, auch nur äußerliche Lebensgemeinschaft mit ihnen zu pflegen dial. 47.

2) Eus. h. e. III, 27, 4 oben S. 647 A. 1. Auch hierin schließt sich Eusebius übrigens an Origenes an, welcher dies c. Celsum V, 65 (Del. I, 628) von den beiden Arten der Ebjoniten sagt.

3) Epist. 112, 2 *quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum filium dei, natum de virgine Maria, et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus.* Was soll man angesichts dieser Worte und der übereinstimmenden Charakteristik der das HE gebrauchenden Judenchristen bei Eusebius h. e. III, 27, 3 dazu sagen, wenn Handmann von diesen Nazaräern des Hier. (er citirt S. 107 diese epist. 112), welche in ihrer Abgeschlossenheit von der hellenischen Cultur und der katholischen Kirche an den ursprünglichen Anschauungen der jüdischen Christenheit festgehalten haben sollen (S. 107. 109. 115), zuversichtlich behauptet, daß die von ihnen unverändert beibehaltene alte Lehre „von einer übernatürlichen Geburt nichts wußte" (S. 122), und wenn er zu den Inhabern des HE und zu diesen an der jüdischen Volkssprache und dem hebräischen AT streng festhaltenden Nazaräern den griechischen Übersetzer und griechischen Schriftsteller Symmachus rechnet (S. 122), während Eusebius (VI, 17) diesen zu derjenigen

zeigen ihre Auslegungen prophetischer Stellen[1], und eine widersprechende Nachricht über ihre christologische Anschauung liegt nicht vor. Epiphanius bekennt sich in diesem Punkt völlig unwissend (haer. 29, 7). Origenes und Eusebius bezeugen den Nazaräern, obwohl sie dieselben nicht so nennen, ausdrücklich, daß sie sich zur Geburt aus der Jungfrau und aus hl. Geiste bekennen, und auch Justin scheint Judenchristen dieses Bekenntnisses zu kennen[2]. Wenn aber Eusebius bemerkt, daß sie den Jungfrauensohn nicht auch als den präexistenten Gott-Logos bekennen[3], so fehlen uns die Mittel, genauer zu bestimmen, wie sie über die Präexistenz Christi dachten. Glaublich aber ist an dieser Angabe des Eusebius, daß die Nazaräer

---

judenchristlichen Richtung rechnet, welche Eusebius III, 27 so scharf wie möglich von der andern Klasse der Ebjoniten, welche das HE in Gebrauch hatte, unterscheidet (s. oben S. 647 A. 1).

1) Sie deuteten das Wort von dem Herrn Zebaoth, der dem Volk Israel zum Stein des Anstoßes geworden (Jes. 8, 13 f.), auf Christus Vall. IV, 122 f. In sehr freier, aber eben darum für ihre Denkweise sehr bezeichnender Paraphrase von Jesaja 29, 21 und zugleich wohl im bewußten Gegensatz zu dem Urtheil der Rabbinen über Jesus (bei Derenbourg, Hist. de la Palestine p. 203 החטיא את הרבים) sagten sie von den Mischnahlehrern: *peccare faciebant homines in verbo dei, ut Christum dei filium negarent* Vall. IV, 399. Durch den Zusatz *dei* hinter *verbo* ist Christus gewiß nicht im Sinne Justins für den λόγος θεοῦ erklärt, wohl aber im Sinne palästinisch-jüdischer Theologie als die vollkommene Erscheinung des *Memra*, cf. Weber, System der altsynagogalen Theologie S. 174 f. Daß auch die Bezeichnung Jesu als παῖς θεοῦ, als Knecht Gottes im Sinn von Jesaja II (cf. AG. 3, 13. 26; 4, 27. 30; Clem. 1 Cor. 59, 2; Apostellehre 9; Mart. Polyc. 14, 1) bei den Nazaräern beliebt und für sie charakteristisch war, kann man auf Epiph. haer. 29, 7 schwerlich gründen.

2) Ich setze voraus, daß dial. 48 Otto p. 162 n. 11 τινὲς .. ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου (nicht ἡμετέρου) γένους zu lesen ist; denn niemals bezeichnet Justin die Christenheit als „unser Geschlecht", dagegen unendlich oft die Juden in der Anrede an Tryphon als „euer Geschlecht" c. 49 Otto p. 116; c. 51 p. 172; c. 52 p. 174. 176 (bis) 178; c. 55 p. 184; c 64 p. 126; c. 73 p. 260; c. 130 p. 464 (3mal); c. 141 p. 494, wo die codd. gleichfalls fehlerhaft ἡμῶν haben. Dann aber erfordert der Satz den Gegensatz, daß es auch solche Juden, d. h. hier Judenchristen gibt, welche Christum keineswegs für einen aus Menschen erzeugten Menschen halten. Die Stellen aus Origenes oben S. 664 A. 2.

3) Wesentlich dasselbe sagt schon Origenes tom. XVI, 12 in Matth. Del. III, 733, wenn er ihr Bekenntnis zu der Geburt aus Maria allein und dem hl. Geist einschränkt durch den Zusatz οὐ μὴν καὶ μετὰ τῆς περὶ αὐτοῦ θεολογίας.

die nachapostolische und nichtapostolische Logosspekulation eines Justinus oder Valentinus ablehnten[1].

Dem religiösen Charakter der Sekte zur Zeit des Hier. wird der Inhalt ihrer hl. Schriften, insbesondere des ihr seit Jahrhunderten eignenden Ev. entsprochen haben. Dies gilt um so sicherer, je mehr wir Grund zu der Annahme finden, daß die Sekte selbst auf die Gestalt ihres eigentümlichen Ev. produktiv eingewirkt hat. Daß sie außer dem HE noch irgend eine andere ntl. Schrift gottesdienstlich gebraucht haben sollte, ist nicht wahrscheinlich. Gar nichts ist auf die allgemeine Bemerkung des Epiphanius (haer. 29, 7) zu geben, daß sie nicht nur das NT, sondern auch das AT gebrauchen. Eher schon könnte der gleichfalls nur unvollkommen über die Nazaräer unterrichtete Eusebius etwas Thatsächliches unter den Füßen haben, wenn er (III, 27, 4) bemerkt: während sie sich ausschließlich des HE bedienten, kümmerten sie sich wenig um die übrigen Evv. Einige Kenntnis und gelegentliche Berücksichtigung der kanonischen Evv. scheint ihnen damit doch beigemessen und nur förmlicher oder officieller gottesdienstlicher Gebrauch derselben abgesprochen zu sein. Für die Zeit des Eusebius und des Hier. würde die Sprache der Evv, kein absolutes Hindernis gebildet haben; denn nach dem Bericht des Epiphanius über Dinge, welche er bei einem Aufenthalt im Hause des Proselyten Joseph in Skythopolis um 356 erfahren hatte, existirte schon früher, unter der Regierung Constantins d. Gr., im Besitz von Juden zu Tiberias außer dem angeblichen Urmatthäus eine hebräische Übersetzung des Johannesev. und der AG. Wie und wo immer diese Übersetzungen entstanden sein mögen, für die Nazaräer waren sie jedenfalls leichter zu erreichen, als für die Umgebung des Patriarchen Ellel (Hillel II?) zu Tiberias. Wenn wir trotzdem nichts von einem Einfluß dieser Bücher auf die Nazaräer und ihr Ev. entdecken können, so darf man annehmen, daß jene Übersetzungen erst später als das HE entstanden sind, und wohl auch erst nach der Zeit, als diejenigen

1) Cf. Dr. Rabinowitz in den Documenten der national-jüdischen christgläubigen Bewegung in Südrußland mitgetheilt von Fr. Delitzsch, 1884, S. 17 „Wir brauchen nicht all' die Specialitäten und Distinctionen auf uns zu nehmen, welche die christlichen Kirchen im Laufe der Zeit für die Ihrigen aufgestellt haben". — Müssen wir annehmen, daß die Minim, mit welchen die Rabbinen zu disputiren hatten, ganz überwiegend Judenchristen waren, so erscheint es bedeutsam, daß die Polemik der Rabbinen sich nicht gegen die Trinität, sondern gegen die Lehre von 2 Göttern, gegen die Gottheit Christi richtet cf. Weber, System S. 148; Laible, Jesus im Talmud S. 48 f.

Nazaräer, über welche uns Hier. Genaueres berichtet, sich in Aleppo, ziemlich weit entfernt von den Stammsitzen des Judenchristentums im Ostjordanland, niedergelassen hatten[1].

4. Fremdartige Materien, welche auf die Erkenntnis des HE trübend eingewirkt haben, sind nicht wenige auszuscheiden. Es ist vorab als willkürliche Annahme abzuweisen, wenn man das, was in der talmudischen Literatur über Evangelien und Schriften der Minäer vorkommt, ohne weiteres auf das HE der Nazaräer oder auch nur auf die hl. Schriften der Judenchristen bezieht. Wie wenig es ist, so buntscheckig ist es. Schon die vorhin erwähnte Erzählung des Epiphanius zeigt, daß Juden gelegentlich verschiedene Evv. in die Hände bekommen haben und heimlich lasen[2]. Es war nicht ein Ev., sondern es waren „die Evv. und die Schriften der Minäer", von welchen R. Tarphon erklärte, er wolle seinen Sohn verlieren, wenn er jene Bücher, falls sie ihm in die Hände kämen, trotz des Namens Gottes, der darin steht, nicht verbrenne[3]. In einer Unterredung des

1) Epiph. haer. 30, 3. 6. 12, überhaupt 3—12 cf. Forsch. I, 345—350, wo ich nur nicht nach der unglaubwürdigen Vita Epiphanii so bestimmt hätte behaupten sollen, daß Epiphanius ein geborener Jude war (S. 346). Was Eusebius im Commentar zu Jesaja (Montfaucon, Coll. nova II, 368) über Verweltlichung der jüdischen Patriarchen sagt, mag auf Kenntnis des von Epiph. haer. 30, 7 f. Erzählten beruhen.

2) Wenn R. Akiba demjenigen, welcher in apokryphen Büchern (בספרים החיצונים) liest oder über eine Wunde eine Zauberformel spricht, den Antheil an der zukünftigen Welt abspricht, und die babylonische Gemara speciell die „Bücher der Minäer" darunter versteht (cf. Laible, Jesus Chr. im Thalmud S. 52 f. und die Textbeilage von G. Dalmann daselbst im Anhang S. 12*), so erklärt sich daraus, was Epiph. haer. 30, 6 über die Geheimhaltung jener Schriften erzählt cf. § 3 *ἐναποκεῖσθαι ἐν ἀποκρύφοις*.

3) Bab. Schabbath 116[a] mehrmals הגליונין וספרי מינים, ersteres auch ohne ה zu Anfang. Cf. Derenbourg p. 380. Wahrscheinlich ist doch nicht, daß der wiederholt angewandte Plural nur verschiedene Exemplare desselben Buchs, des einzigen Ev. bezeichnen soll. Auf demselben Blatt steht, daß R. Meir das Ev. genannt habe און גליון und R. Jochanan עון גליון. — Ist Tarphon nach der Vorstellung oder schriftstellerischen Absicht Justins mit dessen Tryphon identisch (cf. Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 61—65), so ist auch zu vergl. Bd. I, 467 f. 477. Die Rabbinen müssen etwas von Lucas und der ziemlich alten Misdeutung von dessen Genealogie Jesu gehört haben, wenn sie die Maria, die Tochter Elis, in die Hölle versetzen jerus. Chagiga 77[d]; Sanhedrin 23[c] bei Laible S. 30; Dalmann S. 18* cf. Lc. 3, 23 und Hofmann NT. VIII, 96. Es ist auch daran zu erinnern, daß unter den 5 Jüngern Jesu, deren im Talmud gedacht wird (Sanhedrin 43[a] Laible S. 66 ff. Dalmann S. 15*), an erster Stelle Matthäus und

R. Chanina oder Chananja mit einem Minäer[1] behauptet der Erstere, der unter dem Namen Bileam versteckte Jesus sei 33 oder 34 Jahr alt gestorben, der Minäer aber bestätigt dies mit der Begründung, er habe eine Chronik oder Genealogie Bileams gesehen, worin geschrieben stand: „33 Jahr alt war Bileam der Lahme, als ihn der Räuber Pinchas (d. h. Pilatus) tödtete.“ Dies könnte auf das sogleich zu besprechende Ebjonitenev. zurückgehen, worin ganz nach Lc. 3, 23 gesagt war, daß Jesus bei Beginn seines Wirkens etwa 30 Jahr alt gewesen sei; aber mindestens ebensogut auf Lucas selbst, wo diese Notiz an der Spitze einer genealogischen Tafel, also eines *πίναξ*, wie das fragliche Buch genannt wird, zu lesen ist. Gerade dieses hier auffällige Wort hat am ersten noch Anspruch darauf, von einem Minäer bei dem angegebenen Anlaß so gesprochen zu sein, während das Übrige, z. B. die Spottnamen „Bileam der Lahme“ und „Pinchas der Räuber“ ihm selbstverständlich von dem jüdischen Berichterstatter nur in den Mund gelegt, und seine wirklichen Worte ihm im Munde verdreht worden sind. Es braucht der Minäer daher auch abgesehen von den Spottnamen nicht buchstäblich dies in jenem Buch gelesen zu haben. Unter Berufung auf einen Pinax Jesu, worin er das Datum der 30 Jahre gefunden, und unter Benutzung der hauptsächlich auf Johannes gegründeten Annahme einer dreijährigen Wirksamkeit Jesu, kann er dem Rabbi zugestanden haben, daß seine chronologische Angabe nicht unrichtig sei. Ein geborener Jude mag dieser Minäer gewesen sein; er kann aber einer heidenchristlichen oder gemischten Gemeinde zu Cäsarea oder sonstwo angehört haben. An das HE ist nicht zu denken. Ein echter Judenchrist wird wohl der öfter im Talmud und der verwandten Literatur erwähnte Jakob aus Kephar Sekhanja[2] gewesen sein, welcher einst auf der Straße

zwar mit dem unverstümmelten Namen מתאי genannt wird, während doch die Nazaräer ihr HE gar nicht nach Matthäus zu nennen pflegten (s. unten). Es ist auch eine nicht unwahrscheinliche Vermuthung, daß der daneben stehende Namen נקאי in Anbetracht der häufigen Vertauschung von ל und נ auf Lucas zurückzuführen ist cf. Neubauer Stud. Biblica Oxon. (1885) S. 61. Aus Jo. 19, 14. 31 stammt die Angabe bab. Sanhedrin 43a, daß Jesus am ערב הפסח gehenkt worden sei; der cod. Flor. nach Dalmann S. 15* hat den vollständigeren Ausdruck ערב שבת וערב הפסח.

1) Sanhedrin 106b cf. Laible S. 56, Dalmann S. 12*. Laible übersetzt פנקס (*πίναξ*) durch „Chronik“. Es heißt zunächst Tafel, dann ein aus mehreren Schreibtafeln bestehendes Codicill, Contobuch u. dgl. Levy, Neuhebr. Lex. IV, 66.

2) Die Texte von Aboda Zara 16b, 17a und Midrasch zu Koheleth

von Sepphoris in einem Gespräch mit dem Rabbi Elieser, wie dieser dem R. Akiba später eingestanden hat, unter anderem sagte: „So hat mich gelehrt Jesus von Nazareth: Vom Hurenlohn hat sie es gesammelt und zum Hurenlohn soll es wieder werden (Micha 1, 7); vom Ort des Unraths ist es gekommen, zum Ort des Unraths soll es gehen." Die Form des Citats scheint auszudrücken, daß Jakob dies aus dem eigenen Munde Jesu gehört habe. Wenn dem kein absolutes Hindernis von Seiten der Chronologie im Wege steht[1], so ist es doch auch nicht wahrscheinlich. Aber daraus folgt noch lange nicht, daß er dies aus einem Ev. geschöpft habe, und daß dies das HE war. Um die Zeit von 70—110, innerhalb deren, wir wissen nicht genauer, wann, das Gespräch stattgefunden hat, werden in Palästina doch gewiß mindestens ebensoviele ungeschriebene Herrenworte umgelaufen sein, als um 70—150 in Smyrna und Hierapolis.

Anders verhält es sich mit einer talmudischen Anekdote, worin ausdrücklich von einem Ev. die Rede ist[2]. Imma (Emma) Salome,

1, 8 bei Dalmann S. 13. 14 cf. Derenbourg p. 357 f. 360 n. 2; p. 364, speciell über das Gespräch mit Elieser Laible S. 58—62.

1) Mag hier gemeint sein der Elieser ben Hyrkanos, der Schwager Gamaliels II., welcher von diesem excommunicirt, nach dessen Tod (um 110) in Cäsarea gestorben sein soll (Derenbourg p. 309. 319. 322—325. 357 ff. 366 ff., Schürer II, 306 f.), oder Elieser ben Jakob, welcher noch constanter wie jener von Jabne, dem Sitze Gamaliels sich fernhielt und besonders in Galiläa Schüler gehabt zu haben scheint (Derenbourg p. 374 f., Schürer II, 304) — denn an einen dritten noch jüngeren Elieser (Derenbourg p. 375 A. 2; Schürer II, 304 A. 191) wird nicht zu denken sein — in jenen beiden Fällen haben wir es mit Männern zu thun, welche den Tempel noch gesehen hatten und um 100—110 Greise waren. Nun wissen wir aber nicht, wann Elieser das Gespräch mit Jakob gehabt hat, worin er die verborgene Ursache davon erkennt, daß ihn Gott später einmal vor dem Tribunal eines heidnischen Statthalters als angeblichen Christen in eine peinliche Lage hat gerathen lassen. Es kann ein Fehltritt viel früherer Zeit sein, dessen er sich erinnert. Das Gespräch könnte sich um a. 80 oder 90 zugetragen haben. Dann aber brauchte seine Berufung auf das, was Jesus selbst ihn gelehrt habe, nicht auf Prahlerei seinerseits oder auf ungenauer Darstellung der jüdischen Berichterstatter zu beruhen.

2) Einzige Quelle ist bab. Schabbath 116[a]. [b]. Einen guten Text mit Varianten gibt Dalmann S. 14*, einen anderen, wie er selbst sagt, eklektischen Ad. Neubauer in den Studia bibl. Oxoniensia (1885) S. 57 f. Von den Erörterungen über die Stelle nenne ich Delitzsch, Neue Untersuch. S. 22 und Zeitschrift für luth. Theol. 1856 S. 77; Güdemann, Religionsgesch. Studien (Leipzig 1876) S. 67—97 „Die Logia des Matthäus als Gegenstand einer talmudischen Satyre"; Laible S. 62 ff. Den richtigen Gesichtspunkt bezeichnet der Talmud selbst mit den Worten: „Sie (Imma und

die Schwester Gamaliels II. und Gattin des Elieser ben Hyrkanos hatte in ihrer Nachbarschaft einen Philosophos[1] wohnen, welcher in dem Ruf stand, keine Geschenke zu nehmen, d. h. ein unparteiischer Richter zu sein. Diesen auf die Probe zu stellen und ihm seinen Tugendmantel herunterzureißen, fingirt Imma im Bunde mit ihrem Bruder einen Erbstreit mit diesem und legt ihn dem Nachbarn als Schiedsrichter zur Entscheidung vor. Die Geschwister erscheinen vor dem Richter, und Imma, welche demselben vorher einen goldenen Leuchter geschickt oder versprochen hat, fordert den ihr vom Bruder vorenthaltenen Vermögensantheil. Durch das Geschenk bestochen entscheidet der Richter: „Theilet". Als Gamaliel sich dagegen auf das Gesetz beruft, wo ein Sohn ist, solle die Tochter nicht erben, erklärt der Richter: „Von dem Tage an, da ihr aus eurem Lande vertrieben wurdet, ward das Gesetz Mose's aufgehoben und ward (statt dessen) das Evangelium[2] gegeben; und in diesem steht geschrieben: Sohn und Tochter sollen zusammen erben." Der goldene Leuchter hat also seinen Dienst gethan. Aber am anderen Tage schickt Gamaliel dem Richter einen libyschen Esel[3], und der Richter ist sofort bereit, sein erstes Urtheil umzustoßen. Er erklärt: „Ich bin bis zum Ende des Evangeliums[4] gekommen, und da ist geschrieben: Ich, Evangelium[5],

---

Gamaliel) wollten sich über ihn lustig machen". Trotzdem haben Hilgenfeld p. 15. 21 und Nicholson p. 145 ff. diese Sätze zwar nicht mit völliger Bestimmtheit, aber doch allen Ernstes dem HE und Güdemann den hebräischen Logia des Mt. zugewiesen.

1) Aus der verderbten LA des cod. Monacensis פלוספא קבא wollte Lowe (wie ich bei Neubauer p. 58 A. 4 sehe) אפיסקפא (ἐπίσκοπος) machen.

2) So nach der doch sicherlich ursprünglichen LA עון גליון s. oben 673 A. 3. Güdemann S. 71 bevorzugt die Variante אורייתא אחריתי „ein anderes Gesetz, eine andere Lehre". Der dadurch ausgedrückte Gedanke liegt ohnedies im Zusammenhang.

3) Güdemann S. 84 macht aus dem lybischen Esel (חמרא) einen goldenen oder mit Gold gefüllten Scheffel (חומר) und findet in dem Schlußwort des Gamaliel sowie in dem vorangehenden seiner Schwester eine Anspielung auf Mt. 5, 15 f.

4) Auch hier ist der ursprüngliche Text, das Schimpfwort עון גליון, in anderen Texten durch einen harmlosen Ausdruck, diesmal durch ספרא ersetzt. Die Übersetzung von Wünsche, der babyl. Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen I, 161: „Ich sah den Schluß des Satzes (eig. Buches)", verbirgt ihre Kühnheit nicht.

5) In den gewöhnlichen Texten ist der hier zum dritten Mal vorkommende Schimpfname des Ev., welcher appositionsweise dem „ich" beigefügt ist (cf. Laible S. 65, Delitzsch S. 22 Anm.), einfach gestrichen.

bin nicht gekommen wegzuthun vom Gesetz Mose's, sondern[1] hinzuzufügen zum Gesetz Mose's bin ich gekommen. Und darin steht geschrieben: wo ein Sohn ist, soll die Tochter nicht erben." Imma spricht zu dem Richter: „Es leuchte dein Licht wie der Leuchter." Rabban Gamaliel aber schließt mit dem guten Witz: „Es ist gekommen der Esel und hat den Leuchter umgestoßen."

Wer diese lustige Geschichte ersonnen hat, hatte jedenfalls etwas von dem berühmten Spruch Mt. 5, 17 gehört und zwar zugleich mit der grundfalschen altkatholischen Deutung von πληρῶσαι, wonach Jesus es für seinen Beruf erklärt habe, das mosaische Gesetz durch neue Gebote zu vervollständigen und zu überbieten[2]. Schon deshalb

1) So nach der LA אלא, wogegen Güdemann S. 72 f. mit anderen, besonders jüdischen Gelehrten die LA ולא bevorzugt. So ergäbe sich der Gedanke: „ich bin nicht gekommen, von dem Gesetz Moses etwas wegzunehmen oder demselben etwas hinzuzufügen". Aber erstens wäre dieser Gedanke sonderbar breitspurig ausgedrückt. Zweitens ist der Gedanke an Mt. 5, 17 doch schwer zu verkennen, dann aber eine so völlige Verkehrung des Gedankens im Talmud oder bei Mt. recht unwahrscheinlich. Drittens aber hat Jesus nach dem im Talmud citirten Ev. wirklich dem Gesetz etwas hinzugefügt, so gewiß das erste Citat des Richters demselben Ev. entnommen sein will, wie das zweite. Wie ungeschickt aber wäre es auch als Erfindung, wenn in demselben Ev. ein solcher Zusatz zum Gesetz und zugleich der Grundsatz enthalten gewesen wäre, solche Zusätze lägen nicht im Beruf und der Absicht Jesu. Die Sorge von Güdemann S. 72 f., daß das zweite Citat des Richters mit der LA אלא dessen letzte Entscheidung nicht entschuldige, ist überflüssig. Denn erstens hat der Erfinder dieser Anekdote kein Interesse daran, die juristische Begründung des Endurtheils des christlichen Richters als eine sehr triftige darzustellen. Zweitens aber liegt in dem Satz des zweiten Citats, daß Jesus nur solche Ergänzungen zum Gesetz hinzufügen könne, welche keine Aufhebung eines deutlich vorliegenden Gesetzes Moses seien. Der Richter widerruft nicht das erste Citat, als ob er falsch gelesen hätte, sondern er widerruft die einseitig nach diesem Gesetz Christi getroffene erste Entscheidung. Der allgemeine Grundsatz des zweiten Citats verbietet die Anwendung des ersten auf den vorliegenden Fall. Daß diese Entscheidung des Richters, wodurch er dem zweiten Citat gerecht zu werden sucht, eine Übertretung des ersten Citats ist, liegt freilich auf der Hand und der Erfinder der Anekdote hat daran sicherlich seine Freude gehabt. Aber er hat sich doch gehütet, dem Ev. einen Grundsatz anzudichten, wodurch ein anderer in demselben enthaltener Ausspruch grundsätzlich verurtheilt wäre. Es sollte nicht sowohl der Selbstwiderspruch des Ev., als die Wankelmüthigkeit des bestechlichen Richters gegeißelt werden.

2) Altkatholisch ist auch die Auffassung des Ev. als des neuen Gesetzes, welches an die Stelle des mosaischen getreten sei cf. 676 A. 2. Ein

ist nicht daran zu denken, daß auch nur dieser eine Spruch auf das HE zurückzuführen sei. Daß der Spruch erst gegen Ende des Ev. gestanden haben soll, ist eine durch den Zusammenhang der Anekdote gebotene Erfindung. Der „Philosoph" sucht sein erstes falsches Urtheil damit zu entschuldigen, daß er seinen Gesetzescodex noch nicht bis zu Ende gelesen und daher den Spruch, auf Grund dessen er nun sein zweites entgegengesetztes Urtheil fällt, einen Tag vorher noch nicht gekannt habe. Über Nacht hat er seine Studien in dem neuen Gesetz der Christen vervollständigt und kann nun mit gutem Gewissen sein erstes Urtheil umstoßen. In der That hat doch nur Gamaliels Esel den goldenen Leuchter der Imma umgestoßen. Eine muthwillige Erfindung ist ferner die Übertragung des Schimpfnamens für das Ev. עון גליון auf Jesus selbst und die Einfügung desselben in das kanonische Wort Jesu. Dann schwindet aber auch jeder Grund zu der Annahme, daß das Wort „Sohn und Tochter sollen zusammen erben" in irgend einem Ev. gestanden habe. Es ist auch abgesehen davon, daß das erste und das dritte Citat des Philosophen sich ebenso sehr widersprechen, wie seine beiden Richtersprüche, gar nicht denkbar, daß solche Worte Jesu und diese Grundsätze von der Aufhebung des mosaischen Gesetzes durch das Ev. in denjenigen judenchristlichen Kreisen mündlich tradirt wurden, welche wir als Inhaber des HE kennen; denn diese hielten das mosaische Gesetz für verbindlich. Wer heißt uns aber auch an einen Judenchristen denken! Nur als Christ ist er durch seine Urtheile charakterisirt. Der Titel Philosoph läßt aber eher an einen Mann wie Justin denken; vielleicht war Ariston von Pella ein ebensolcher. Das Jabne (Jamnia), das wir uns als Schauplatz der Anekdote werden denken sollen, da es sich um den regelmäßigen Wohnsitz Gamaliels zu handeln scheint, war keine rein jüdische Stadt (cf. Schürer, Gesch. II, 69 f). Wäre der Titel Episkopos der ursprüngliche, was darum nicht unwahrscheinlich ist, weil die Anekdote dann an der Jurisdiction der Bischöfe einen Anhalt hätte, so würden wir auch dann nicht an die

merkwürdiges Beispiel davon, wie selbst in jüdische Kreise, die von Haus aus dagegen geschützt zu sein scheinen, heidenchristliche und katholische Misverständnisse eindrangen, zeigt die Misdeutung von Mt. 16, 19 von Seiten des Patriarchen Hillel bei Epiph. haer. 30, 6, während noch ein Ephraim, Expos. ev. concord. p. 82 Kenntnis der ursprünglichen Bedeutung des Lösens und Bindens zeigt. — Man wird durch die Anekdote wohl noch an einige Stellen erinnert, wie Mt. 22, 16; Lc. 12, 13 f., aber Kenntnis derselben beim Erzähler vorauszusetzen, liegt kein Anlaß vor.

Nazaräer zu denken haben; denn wir hören nichts von einer bischöflichen Verfassung dieser Gemeinden. Liegt überhaupt irgend etwas Thatsächliches zu Grunde, so werden wir weder an dem Ort noch an der Zeit, wohin sie der Talmud gestellt hat, festzuhalten haben. Die Vermengung der Zeiten in solchen talmudischen Geschichten ist bekannt. Die Berufung auf die Verbannung der Juden aus ihrem Lande paßt schlecht nach Jabne und in die Zeit um 80—110, eher schon in die Zeit nach den Maßregeln Hadrians, wodurch den Juden das Verweilen in und bei Jerusalem verwehrt war[1], am besten aber an einen Ort außerhalb Palästinas. Die guten und bösen Urtheile über irgend einen christlichen Richter oder Bischof in Mesopotamien sind vielleicht der einzige geschichtliche Kern dieser Anekdote des babylonischen Talmuds. Die jüdische Literatur enthält, sofern die in derselben Bewanderten uns Andere darüber berichtet haben, auch sonst nichts, was unsere Kenntnis des HE erweiterte.

Es ist ferner, wie die Untersuchung im folgenden Abschnitt zeigen wird, gänzlich zu verzichten auf eine Benutzung des Ev. der sogenannten Ebjoniten als einer Recension oder Fortbildung des HE. Außerdem sind noch einzelne Sprüche ohne ausreichende Gründe oder auch gegen alle Wahrscheinlichkeit dem HE zugeschrieben worden[2].

5. Zu den Zeugnissen des Altertums, welche für eine Reconstruction des HE maßgebend sind, gehören auch die Urtheile derer, welche das Buch mehr oder weniger genau kennen gelernt haben, über das Verhältnis des HE zu anderen Evv. Von Hegesippus, Clemens Al., Origenes und Eusebius hören wir nichts, was sich direkt hierauf bezieht. Wenn aber Origenes und Eusebius das HE wie ein Antilegomenon behandeln, es von allen andern nichtkanonischen Evv. unterscheiden und trotz ihrer grundsätzlichen Be-

1) Cf. Ariston von Pella bei Eus. h. e. IV, 6; Just. apol. I, 47; dial. 16. 40. 92; besonders aber Pseudotert. c. Judaeos c. 13 cf. Forsch. IV, 323 f. Auch noch zur Zeit des Eusebius wurde daran festgehalten Theophan. syr. IV, 20 übersetzt von Lee p. 252, griech. bei Mai, Nova bibl. IV, 1, 131.

2) So von Fabricius, Cod. apocr. N. Ti II², 361 ein Spruch aus Clemens strom. V, 63, welcher höchst wahrscheinlich dem Ebjonitenev. angehört s. Beil. IX, 4 am Ende. So von Hilgenfeld p. 16, 36 das berühmte *γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι*, während in keiner der bisher bekannten Anführungen (cf. Resch S. 116—127) ein Hinweis auf ein bestimmtes Ev., geschweige denn auf das HE enthalten ist. Über ein anderes, vielfach dem HE zugewiesenes Apokryphon bei Ign. Smyrn. 3 s. Bd. I, 920 f. und unten Beil. X, 4. Am weitesten ist Nicholson (p. 143—162 „Probable or possible fragments") in dieser Richtung vorgeschritten.

schränkung des kirchlichen Kanons auf die 4 Evv. ohne Ausdruck eines abschätzigen Urtheils citiren (oben S. 644 ff.), so muß man annehmen, daß sie es nach Geist und Inhalt für eine den kirchlichen Evv. oder wahrscheinlicher einem derselben sehr nahe verwandte Schrift hielten. Daß sie nur nichtkanonische Stücke daraus anführen, ist begreiflich genug und spricht nicht dagegen, daß sie die große Masse des Buchs als identisch mit einem der kanonischen Evv. erkannten. Letzteres ist die Voraussetzung ihrer relativ milden Beurtheilung; die nichtkanonischen Elemente dagegen, welche ihnen auffielen, hielten sie ab, das HE mit einem der kanonischen Evv. zu identificiren, d. h. es für das Original oder eine Übersetzung eines solchen zu halten. Wo sie von der hebräischen Abfassung des Mt. reden[1], erwähnen sie in auffälligem Unterschied von Hieronymus (v. ill. 3) das HE nicht einmal; und aus der Erzählung von der Reise des Pantänus ergibt sich[2], daß Eusebius überzeugt war, der hebräische Mt., welchen Pantänus noch gesehen haben sollte, existire zu seiner Zeit nicht mehr. Er unterschied also scharf zwischen dem noch existirenden HE und dem nicht mehr existirenden hebräischen Mt. So vorsichtig urtheilten die Kenner des HE; unvorsichtiger Epiphanius, der es nie gesehen hatte. Da er mit der ganzen alten Kirche überzeugt war, daß Mt. sein Ev. in hebräischer Sprache geschrieben habe, so nahm er von jedem in derselben Sprache vorhandenen Ev., sofern es nach den ihm zu Ohren gekommenen Nachrichten mit Mt. wesentlich identisch zu sein schien, unbesehends an, daß es der hebr. Urmatthäus sei. So von jenem hebr. Ev., welches der Proselyt Joseph neben einer hebr. Übersetzung des Johannes und der Apostelgeschichte in Tiberias gefunden hatte[3]. So auch vom HE, obwohl er sich z. B.

1) Origenes bei Eus. h. e. VI, 25, 4; gemeint ist dasselbe auch tom. I, 6; VI, 17 in Io. Delarue IV, 6. 132; Eusebius selbst h. e. III, 24, 6; quaest. ad Marinum bei Mai, Nova bibl. IV, 1, 257. Nur einmal in der Theophanie (oben S. 646 A.) zieht Eusebius das HE zur Erklärung eines parallelen Textes des Mt. heran, aber doch nur so, wie man jedes andere Ev., welches eine parallele Perikope enthält, hätte heranziehen können.

2) S. oben S. 666 A. 1. Eusebius ist vorsichtig genug, sich selbst nicht einmal dafür zu verbürgen, daß zur Zeit des Pantänus der hebr. Mt. irgendwo noch existirt habe. Aber vollkommen klar ergibt sich aus den Worten *εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον*, was oben im Text behauptet ist.

3) Cf. oben S. 673 A. 1. Es heißt haer. 30, 6 nach der zweiten Erwähnung der übrigen Bücher (cf. § 3) *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἑβραϊκὸν φύσει ὄν*. So nach cod. Ven., al. om. *εὐαγγέλιον* und geben *φυτόν* statt *φύσει ὄν*. — Die bloße Thatsache, daß die Ebjoniten ihr griechisches Ev. *κατὰ*

unwissend darüber bekennen mußte, ob dieses Ev. eine Genealogie enthalte. Es wird wohl auf der ihm zugekommenen mündlichen Tradition beruhen, wenn er sagt: die Nazaräer haben das Ev. nach Mt. in sehr vollständiger Gestalt auf hebräisch[1]. Er wird gehört haben, daß das HE einige Überschüsse über den Text des kanonischen Mt. enthalte. Aber weder diese Kunde, noch seine Unwissenheit über das Anfangskapitel des HE hält ihn ab, sofort hinzuzufügen: „bei ihnen nämlich ist dieses (Ev. des Mt.), so wie es von Anfang an geschrieben wurde, in hebräischer Schrift noch jetzt vorhanden.“ Trotz aller ihm theils bewußten, theils als möglich vorgestellten sachlichen Verschiedenheiten zwischen dem griech. Mt. und dem HE erklärt er dieses für das Original von jenem. An die Consequenzen, die sich für einen schärfer Nachdenkenden daraus ergeben würden, dachte der harmlose Mann nicht. Er behandelt nichts desto weniger den kirchlichen Mt. stets als inspirirtes Gotteswort. Aber eben diese mit Unkenntnis des HE gepaarte unklare Vorstellung war damals ziemlich weit verbreitet[2], und von da aus will das schwankende Urtheil des Hieronymus verstanden sein. Wenn dieser einmal sagt, das HE werde *a plerisque* das Original des Mt. genannt, so ist damit freilich nicht behauptet, daß die Majorität in der Kirche seiner Zeit so urtheile, sondern nur, daß das eine Ansicht mancher Leute sei, welche er sich nicht un-

---

Ἑβραίους oder auch *ἑβραϊκόν* nannten (s. unten Beil. IX, 4), und daß es andererseits auch *κατὰ Ματθαῖον* genannt wurde, gab ihm Anlaß an die hebr. Abfassung des Mt. zu erinnern haer. 30, 3. Er thut es freilich auch ohne jeden Anlaß haer. 51, 5.

1) Oben S. 655 A. 1. Das *πληρέστατον* mag wohl in einem Gegensatz zu dem stehen, was haer. 28, 5 von dem unvollständigen Mt. der Kerinthianer gesagt war, und haer. 30, 13. 14 über den verstümmelten Mt. der Ebjoniten gesagt werden sollte, kann aber doch nicht daraus erklärt werden. Denn gerade in Bezug auf ein in dieser Hinsicht wichtiges Stück, die Genealogie, bekennt Epiphanius nicht zu wissen, ob die Nazaräer sie hatten; und was eigentlich die Kerinthianer vom Mt. nicht anerkannten, sagt er nicht. Überdies bedeutet der Superlativ mehr als „vollständig, unverstümmelt“.

2) Nach Wright, catal. of syr. mss. p. 1016 findet sich in Addit. 17215 (4 Pergamentblätter saec. VII oder VIII) das Fragment einer theologischen Abhandlung, worin Marcion, Bardesan und Mani genannt werden. Da finden sich auch die Worte מכתבנותה דמתי הי דהות ציד עבריא d. h. „die Schrift des Matthäus, welche bei den Hebräern ist.“ Gemeint ist sicherlich das HE (cf. den Ausdruck der syrischen Theophanie oben S. 646 A.) und dieses wird unbedenklich dem Mt. zugeschrieben.

bedingt aneignen mag[1]. Aber eben diese Ansicht hat er sowohl vor Anfertigung der doppelten Übersetzung (Nr. I), als nach derselben (Nr. IV, 2; V, 1), im ganzen dreimal formell zu der seinigen gemacht[2]. Nur an der dritten Stelle unterscheidet er zwischen dem,

1) S. oben S. 653 Nr. V, 3. Es ist dies eine der vielen Stellen (cf. Bd. I, 270 A. 1), an welcher Hieronymus nach einem, wie jedes bessere Lexikon lehrt, ganz gewöhnlichen Sprachgebrauch *plerique* im Sinne von „manche, nicht ganz wenige“ gebraucht. Da Harnack (das NT um 200 S. 73) den Beweis dafür vermißt, so führe ich an, was mir gerade zur Hand ist: v. ill. 1. 4; ep. 129, 3 ad Dardanum cf. Sulpic. Sev. chron. II, 31, 1; Priscill. p. 56, 8 (*pleraque*).

2) Es erscheint kaum nöthig, die merkwürdige Meinung von Meyer, Matthäus, 5. Aufl., S. 7. 16 ff. cf. auch Ebrard S. 982 und neuerdings Gla S. 83 ff. noch einmal umständlich zu widerlegen, daß Hier. sowohl in der Bibliothek zu Cäsarea als bei den Nazaräern von Aleppo je ein Exemplar nicht nur des HE., sondern auch des von diesem zu unterscheidenden hebr. Mt. gefunden habe. Von den beiden Stellen, wo Hier. die beiden Fundorte eines hebr. Ev. neben einander nennt, sollte sich die eine (Nr. IV, 2) auf den hebr. Mt., die andere (Nr. IX) auf das HE beziehen. Jenen sollte er aus dem Exemplar der Nazaräer nur abgeschrieben, dieses übersetzt haben. Wem es bei Anblick dieser beiden in Cäsarea wie in Aleppo neben einander erscheinenden Doppelgänger nicht unheimlich zu Muthe wird, der erkläre uns doch, wie Hier. dann ganz ebenso wie Eusebius in der griech. Theophanie (oben S. 646 A.) ohne weiteres von dem HE als dem hebräischen oder mit hebräischen Buchstaben geschriebenen Ev. reden konnte (Nr. II. VI). Eusebius und Hier. kennen nur ein einziges Ev., das in dieser Sprache geschrieben war. Hätten ferner die Nazaräer neben dem HE auch noch den hebr. Mt. besessen, warum sprechen Eusebius, Epiphanius und Hier. immer nur von e i n e m *Evangelium, quo utuntur Nazaraei?* Wie konnte Hier. durch diese oder ähnliche Worte ohne jede unterscheidende Benennung meinen das HE ausreichend bezeichnet zu haben (V, 3. 4; VII, 1)? Und wie konnte er die Meinung der *plerique*, daß das HE das *Matthaei authenticum* sei, wie ein Unwissender referiren (Nr. V, 3; IX), ohne mit zwei Worten zu sagen, daß das auf einer Verwechselung zweier Bücher beruhe, welche sowohl in Cäsarea als in Beroea friedlich und schiedlich neben einander liegen? Wie will man es ferner erklären, daß Hier. so oft und besonders im Commentar zu Mt. zur Erklärung des kanonischen Textes das HE heranzieht, und abgesehen von zwei viel umstrittenen Fällen (Nr. I und V, 1) nicht das hebräische Original des Mt., wenn er dieses besaß? Und wie konnte er sich zu Mt. 28, 1 (Epist. 120, 4 ad Hedibiam, Vall. I, 826) mit einer bloßen Vermuthung darüber begnügen, was Mt. in seiner hebräischen Urschrift geschrieben habe? Überdies mit einer Vermuthung, die er nur dem Eusebius nachschreibt (Mai, Nova bibl. IV, 1, 257)? Daß es zur Zeit des Eusebius, also erst recht zur Zeit des Origenes in Cäsarea keinen hebr. Mt., kein vom HE verschiedenes hebr. Ev. gab, ergab sich mit völliger Sicherheit aus dem

was der Evangelist selbst, der, wie ihm feststeht, hebräisch schreibende Mt. geschrieben hat, und dem, was Hier. in dem hebr. Original d. h. im HE gelesen hat. Er unterscheidet dies beides insofern, als

Bericht des Eusebius über die Reise des Pantänus (oben S. 680). Wenn aber Hier. v. ill. 36 behauptet, daß Pantänus jenes hebr. Ev. aus Indien mit nach Alexandrien genommen habe, so ist das, wie Alles, was er dort über Eusebius hinaus zu wissen sich den Anschein gibt, nachweislich schwindelhafte Zuthat cf. Forsch. III, 164. 170. — Die Vermuthung Credners (Beitr. I, 394), daß v. ill. 3 die oben unter Nr. IV, 2 mitabgedruckten Worte *porro-facultas fuit* eine von Hier. selbst, kurz nachdem er das HE erhalten, aber noch ehe er es übersetzt hatte, an den Rand geschriebene Glosse seien, ist an sich von äußerster Kühnheit, steht aber auch in Widerspruch mit den schon vorher (Nr. III) und in der gleichen Schrift (Nr. IV, 1. 3) abgelegten Zeugnissen des Hier. über seine Übersetzung des HE. Er war völlig informirt, als er den Artikel v. ill. 3 schrieb. Noch unhaltbarer ist die Meinung von Handmann S. 59—65, daß Hier. in v. ill. 3 sein unkundiges Publicum mystificirt habe, indem er trotz besseren Wissens hier vom hebr. Original des Mt. spreche, das er in Cäsarea und Aleppo gesehen habe und in Abschrift besitze, während dies doch nur das v. ill. 2 genannte HE war, welches die Leser aber nicht mit dem hebr. Mt. identificiren sollten. Es ist erstens eine starke Übertreibung, daß Hier. das Buch in c. 3 von dem in c. 2 „absichtlich zu unterscheiden suche" (S. 58), oder gar, wie Weiß meint (Matthäus 1876, S. 6 cf. auch Handmann S. 55), „aufs deutlichste unterscheide". Hier. hat das eine Buch mit dem anderen eben nur nicht identificirt. Er hat sie aber auch nicht neben einander gestellt, sondern nachdem er das fragliche Buch in c. 2 als Traditionsquelle benutzt und bei dieser Gelegenheit es nur als dasjenige bezeichnet hat, welches man *secundum Hebraeos* nenne, ohne sich für die Angemessenheit dieses üblichen Titels zu verbürgen, handelt er c. 3 ad vocem Matthäus als gelehrter Urkundenforscher von demselben Buch ausdrücklich. Ferner hatte er schon 10 Jahre früher (s. oben S. 650 Nr. I) ebenso zuversichtlich vom hebr. Mt. gesprochen, wie v. ill. 3, und er thut es im J. 398 wieder (Nr. V, 1), ohne zu sagen, daß er das HE meine, aber auch ohne den hebr. Mt. vom HE zu unterscheiden. Er zeigt dort wohl eine gewisse Unsicherheit über die Identität des Urmatthäus mit dem fraglichen Buch (s. hier oben im Text); aber er nennt dieses doch formell ebenso bestimmt *ipsum hebraicum*. — Man müßte den genannten 3 Stellen noch eine vierte aus dem Commentar zu Jesaja 11, 1 (Vall. IV, 156) hinzufügen, wenn Handmann S. 64 mit Recht ein dortiges *in eodem Matthaei evangelio* zwar auf den kanonischen Mt. bezogen, aber dennoch in dem *eodem* eine Identification desselben mit dem vorher und gleich nachher wieder citirten HE gefunden hätte. Hier. hätte also in einem Federzug dieses Ev. zweimal deutlich als ein besonderes Ev. der nazaräischen Sekte und als identisch mit dem kirchlichen Mt. bezeichnet. Man braucht kein Verehrer des Hier. zu sein, um das unmöglich zu finden. Dieses *in eodem Mt. ev.* bezieht sich auf das kurz vorher p. 155 stehende *id quod in evangelio Mat-*

er von dem hebräisch schreibenden Mt. nur vermuthet, daß er ebendas geschrieben haben werde, was im HE zu lesen ist. Letzteres wird also einerseits im allgemeinen der hebr. Urmatthäus genannt, andrerseits aber bleibt es ungewiß, ob das HE in allem einzelnen den Wortlaut des hebr. Mt. unverändert bewahrt habe. Abgesehen von diesen 3 Stellen spricht Hier. vom HE stets als von einem selbständigen, altertümlichen, interessanten Buch, als dem Ev. der Hebräer oder Nazaräer. Ganz in der Weise des Origenes und in Bezug auf eine Stelle des HE, welche Origenes zweimal citirt hat, überläßt er es dem Leser, ob er den über den griech. Mt. hinausgehenden Inhalt des HE gläubig hinnehmen will, oder nicht (Nr. III cf. auch S. 644 A. 1): und fast wie eine Entschuldigung seiner Anführung einer nichtkanonischen Erzählung aus dem HE klingt es, wenn er dazu bemerkt, auch Origenes gebrauche häufig das HE (Nr. IV, 1). In den 3 Fällen dagegen, wo er das HE als Original des griech. Mt. bezeichnet, handelt es sich um Stücke, worin ein materieller Unterschied zwischen Mt. und HE nicht bestand. Über das thatsächliche Verhältnis des HE zum kanonischen Mt. mußte er seit Anfertigung der griech. und lat. Übersetzung um 390 vollkommen im Klaren sein. Hier. würde sich dieser schwierigen Arbeit nicht unterzogen und nicht so oft und gerne von ihr gesprochen haben, wenn er nicht in allen oder fast allen Theilen des HE sehr merkliche Abweichungen vom Inhalt der kanonischen Evv. bemerkt hätte. Er würde aber andrerseits auch nach so gründlicher Beschäftigung mit dem Buch nicht mehr gewagt haben, von ihm als dem Original des kanonischen Mt. zu sprechen, wenn er es nicht als ein den Gang und wesentlichen Inhalt des Mt. vollständig darbietendes Ev. erfunden hätte. Die dem Epiphanius zugekommene Kunde, daß es ein sehr vollständiges Ev. des Mt. sei, muß sich dem Hier. im allgemeinen bestätigt haben. Wie er über die nichtkanonischen Überschüsse im HE geurtheilt hat, verräth er uns nicht. Er mag über Einzelnes, namentlich über rein Formelles, wie den Namen des Vaters des Petrus oder des Vaters des Zacharias, ebenso gedacht haben wie über die Verschiedenheiten des

thaei omnes quaerunt ecclesiastici in Bezug auf Mt. 2, 23. Nachdem er die Meinung gelehrter Hebräer hierüber mitgetheilt und in die Paraphrase von Jes. 11, 1 einen Ausdruck des HE eingeflochten hat, geht er mit *in eodem Mt. ev.* zu Mt. 12, 18 über und sodann zu einem Ausspruch des Täufers nach Jo. 1, 32 f. Beide Sprüche bestätigen die Deutung von Jes. 11, 1 auf Jesus; der erstere aber ist demselben Mt. entnommen, dessen Citat in c. 2, 23 vorher auf Jes. 11, 1 zurückgeführt war.

atl. Grundtextes und der Septuaginta. d. h. er mag hierin dem HE den Preis der Originalität zuerkannt haben. In Bezug auf Anderes wie z. B. die Fassung der 4. Bitte des Vaterunsers im HE (Frg. 6) hat er sich ablehnend verhalten und den griech. Text unabhängig vom HE übersetzt und gedeutet. Wieder in anderen Fällen (Nr. V, 1 unter Frg. 1) ließ er es bei der Vermuthung bewenden, daß Mt. selbst so geschrieben habe, wie man im HE lese. Wer den Hier. ein wenig kennt, braucht sich über seine schillernden Äußerungen in Bezug auf das HE nicht zu verwundern. Es schmeichelte seiner Eitelkeit, als der einzige Sachkundige in der Welt von Bischof Damasus um den hebräischen Grundtext von Mt. 21, 9 befragt zu werden. Er begünstigte die Meinung, daß er auch auf dem Gebiet des Ev. die „hebraica veritas“ entdeckt und ans Licht gezogen habe. Aber für dieses hebräische Original des Mt. in einen Kampf einzutreten, wie er ihn für die „hebraica veritas“ des AT's bestanden hat, war er nicht gewillt und auch nicht in der Lage, weil er sich überzeugt hatte, daß das HE nicht nur vieles vom kanonischen Mt. Abweichende, sondern auch manches nicht zu Billigende enthalte. Daß es einen hitzigen Kampf abgesetzt haben würde, wenn Hier. für die Behauptung von der Identität des HE mit dem Urmatthäus ernstlich und beharrlich eingetreten wäre, zeigen die Urtheile des Theodorus von Mopsuestia und des Julianus von Eclanum. Diese nehmen ihren Ausgang von einer Stelle, wo Hier. das HE nicht einmal als den Urmatthäus bezeichnet, sondern es nur als eine glaubwürdige Geschichtsquelle citirt hatte (Nr. IX). Wieviel anstössiger mußte es sein, wenn er es für den echten Mt. ausgab. Es ist kaum anders zu denken, als daß die Nachricht von der Wiederentdeckung des hebräischen Mt. auch anderwärts und früher, ja sofort bei ihrem Bekanntwerden ähnlichen Bedenken begegnet ist (oben S. 653 f. A. 1). Wenn Hier. nicht davon gehört hat, so konnte er sich selbst sagen, daß sie nicht ausbleiben würden. Er zog es daher vor, gelegentlich einmal, wo es ungefährlich schien, mit der Behauptung, daß er den hebräischen Mt. besitze, zu spielen, für gewöhnlich aber sich der vorsichtigeren Ausdrucksweise des Origenes und des Eusebius zu bedienen. Seine Eitelkeit mußte sich dann allerdings an dem so oft von ihm verkündigten Ruhm genügen lassen, daß er das merkwürdige alte Buch zuerst der griechischen und lateinischen Welt erschlossen habe.

6. Den Bestand des HE versuche ich nach den vorhandenen Nachrichten so zu veranschaulichen, daß ich diejenigen Stücke, welche sich am Faden des Mt. aufreihen lassen, hiernach ordne und die

übrigen, deren Stelle sich nicht mehr nachweisen läßt, hinten anhänge.

1. Mt. c. 1 und 2 fanden sich ohne wesentliche Abweichung im HE; direkt bezeugt ist der Gleichlaut von Mt. 2, 5 (Hier. V, 1); 2, 15 und 23 (Hier. IV, 2).

Die Meinung z. B. von Delitzsch S. 64, daß das HE ebenso wie das der Ebjoniten erst mit Mt. 3, 1 begonnen habe, läßt sich nicht damit begründen, daß die Kirchenväter zu Mt. 1. 2 nichts aus dem HE citirt haben. Auch wenn die Voraussetzung richtig wäre, würde daraus eher folgen, daß die Kirchenväter oder Hier., auf den wir doch fast ausschließlich angewiesen sind, keine bemerkenswerthe Abweichung vom kanonischen Text dieser Kapitel entdeckt haben. Auch dies wäre, wo nicht anderweitige Gründe dafür sprechen, eine gewagte Behauptung; denn auch zu Mt. 5. 7—11. 13—15. 17. 20. 22. 24 ist uns kein Wort aus dem HE aufbewahrt. Daß die Genealogie nicht fehlte, ist darum so gut wie gewiß, weil gerade ein derartiger Defekt, wie das Beispiel des Diatessaron zeigt (oben S. 536 f. 539; Forsch. I, 35. 264), das Buch sofort für Jeden, der auch nur einige Kenntnis seines Inhalts besaß, als ketzerisches Machwerk verdächtigt hätte. Die Überlieferung, daß das HE ein „sehr vollständiger Mt." sei, konnte dann gar nicht entstehen, und das Urtheil des Hier. wäre völlig unbegreiflich. Hat aber die Genealogie, welche in einem Ev. der am israelitischen Volkstum so treu festhaltenden Nazaräer am wenigsten entbehrlich war, im HE gestanden, so ergibt sich aus dem Zeugnis der Überlieferung über das Verhältnis des HE zu Mt., welches weiterhin vielseitige Bestätigung finden wird, daß nicht die Genealogie des Lc. oder irgend eine andere uns unbekannte, sondern eben diejenige des Mt. an der Spitze des HE gestanden hat. Irgend welche nennenswerthe Abweichungen vom kanonischen Text anzunehmen, sind wir nicht berechtigt. Wenn statt Mt. 1, 16 ein Satz gestanden hätte, welcher Joseph zum physischen Vater Christi machte, so würden Origenes, Eusebius und am allermeisten Hier. sich mit Grausen von diesem blasphemischen Ev. abgewandt haben. Die confusen Angaben des Epiphanius über das Ev. der Kerinthianer und Karpokratianer, worüber Beil. IX, 4 zu handeln ist, geben zu einer solchen Hypothese, die noch Handmann S. 124 für geschichtliches Wissen ausgibt, auch nicht einen Schein des Rechtes. Sie hängt mit der anderen zusammen, daß Mt. 1, 18—25 im HE keine Parallele gehabt habe. Aber diese ist als geschichtswidrige Erfindung zu bezeichnen. Der Inhalt von Mt. 1, 18—25 entspricht genau dem Bekenntnis derjenigen Judenchristen, bei welchen nach Eus. und Hier. das HE einheimisch war (oben S. 670 f.); und es ist nicht vorstellbar, wie eine Gemeinde Jahrhunderte lang den von der Jungfrau Maria und aus dem hl. Geist geborenen Jesus bekannt haben sollte, wenn ihr Ev. dieses Wunder der Geschichte gar nicht enthielt, oder wenn dasselbe dieses Wunder geradezu ausschloß. Aber so wenig wie zwischen dem *ἐκ πνεύματος ἁγίου* Mt. 1, 20 und der Erzählung Mt. 3, 16 f. ein Widerspruch besteht, sondern diese vielmehr jenes voraussetzt, so gut verträgt sich die Taufgeschichte des HE (Frg. 3) mit dem Vorhandensein der kanonischen Geburtsgeschichte in demselben Ev. Den Propheten wird

dort der erstgeborene Sohn des Geistes gegenübergestellt; die Frage aber, woher und wodurch er dies ist, beantwortet die Taufgeschichte in keiner Weise. Sie war vorher durch die Geschichte der Erzeugung und Geburt Jesu beantwortet. Vergeblich versucht Hilgenfeld aus den Worten des Epiphanius: „ich weiß nicht, ob sie auch die Genealogien beseitigt haben" (haer. 29, 9) zu folgern, daß Epiphanius von dem Fehlen des sonstigen Inhalts von c. 1. 2 überzeugt gewesen sei. Denn, wenn jenes „auch" wirklich andere gleichfalls im HE fehlende Stücke voraussetzte, was erlaubt uns gerade an Mt. 1. 2 zu denken? Aber Epiphanius weiß auch nicht, was wir durch Hier. wissen, ob die Nazaräer sich zu der jungfräulichen Empfängnis bekennen oder nicht (haer. 29, 7). Darüber würde er keinen Augenblick im Zweifel geblieben sein, wenn er gewußt hätte, daß in diesem „sehr vollständigen Mt." c. 1. 2 gefehlt oder gestanden haben. Er weiß eben gar nichts Einzelnes vom HE. Jenes „auch" bezieht sich also nicht speciell auf die Genealogie, sondern auf den ganzen Satz, und Epiphanius bekennt seine Unwissenheit darüber, ob die Nazaräer außer anderen Thorheiten, die er ihnen aufgerückt hat, auch diese begangen haben, die Genealogie zu tilgen, was er den Ebjoniten nachsagt haer. 30, 14. — Daß Mt. 2, 1 ff. im HE enthalten war, läßt sich aus Hier. ad Abacuc 3, 3 (Vall. VI, 638) allerdings nicht mit Sicherheit schließen. Denn so gewiß der Hebräer, welcher dem Hier. diese Stelle auf Bethlehem als den Geburtsort Christi deutete und überhaupt eine vollkommen christliche Deutung jener Stelle mittheilte, ein Christ gewesen sein muß, so wenig haben wir Gewißheit darüber, ob er ein Nazaräer war (oben S. 648 f. A. 2). Daß Mt. 2, also auch 2, 1 im HE enthalten war, ergibt sich erst aus den angeführten Zeugnissen des Hier. Gegen das oben S. 652 unter Nr. V, 1 Bemerkte verschlägt auch der Einwand von Hilgenfeld p. 19 nichts, daß im Aramäischen oder Hebräischen zwischen „Juda" und „Judaea" kein Unterschied bestehe. Das würde ja ebenso gut dagegen sprechen, daß Hier. sich hier auf das hebräische AT berufe. Aber Hier. sagt auch nicht, im *ipsum hebraicum* stehe nicht B e t h l e h e m J u d a e a e, als ob sich das nicht von selbst verstände, sondern er vermuthet, daß Mt. ursprünglich B e t h l e h e m J u d a e geschrieben habe, wie man es noch jetzt im hebr. Original des Mt. d. h. im HE lesen könne. Warum er sich hier in Bezug auf das, was Mt. wirklich geschrieben hat, in den bescheidenen Grenzen der Vermuthung hält, ist schon oben S. 682 f. erklärt. Noch klarer ist die Beweiskraft von Hier. IV, 2. Ich vermisse jeden Versuch, diese Aussage philologisch anders zu erklären, als dahin, daß Hier. sagen will, an und aus dem HE oder, wie er dieses dort nennt, aus dem hebräischen Mt. sei zu ersehen, daß der Evangelist überall, wo er das AT citire, nicht der Septuaginta, sondern dem Grundtext sich anschließe, so z. B. auch Mt. 2, 15 und 23. Sophronius übersetzt das *in quo animadvertendum* gar nicht übel *δι' οὗ ἐστιν ἀκριβῶς αἰσθῆναι*. Wer diesen Relativsatz nicht auf das HE beziehen will, müßte etwa übersetzen: „dabei ist zu bemerken". Dies hätte aber nichts mit den beiden vorangehenden Sätzen zu schaffen, welche doch nicht die Form einer Parenthese zeigen, und könnte auch an die weiter zurückliegende Aussage über die hebr. Abfassung des Mt. nicht in dieser Form angehängt werden. Die schon S. 683 A. erwähnte kritische

Operation Credners hilft zu nichts. Der Grund gegen die nothwendige Beziehung des *in quo* auf das HE als das Original des Mt., welchen Credner S. 393 geltend macht, daß Hier. in einem hebr. Buch keine Rücksicht auf die Septuaginta habe suchen können, leuchtet nicht ein. Denn die Septuaginta ist auch den Rabbinen Palästinas nicht unbekannt gewesen, und die von Anfang an stark mit hellenistischen Elementen versetzte Judenchristenheit Palästinas konnte ebenso wohl in ihren in der Landessprache abgefaßten Schriften der Septuaginta Einfluß gestatten, wie sie griechische Schriften producirt hat. Hier. behauptet also, daß im HE alle atl. Citate dem Grundtext entsprachen, und ein Einfluß der Septuaginta nicht wahrnehmbar sei, und da er eben hier das HE als „ipsum hebraicum“ (evangelium Matthaei) bezeichnet hat, kann und muß er sagen, daß der „evangelista“ selbst so verfahre. Wenn Handmann S. 61 dies anerkennend, doch es nicht gelten lassen will, daß hiernach auch die beiden von Hier. beispielsweise angeführten Citate Mt. 2, 15 und 23 im HE gestanden haben müssen, so heißt das, dem Hier. ohne allen Grund zu den vielen Thorheiten, die er begangen hat, auch noch die aufbürden, daß er für eine allgemeine Behauptung Beispiele angeführt habe, welche erstens keine Belege für diese Behauptung sind und zweitens die Voraussetzung von der Identität des HE mit dem hebräischen Mt., auf Grund deren allein seine Bemerkung einen Sinn hat, widerlegen würden, wenn diese Citate im HE gefehlt hätten. Es bleibt also dabei, daß Hier. sämtliche atl. Citate des Mt. im HE glaubte wiedergefunden zu haben, unter anderem auch die in Mt. 2, 15 und 23, welche er besonders hervorhebt. Daher wird denn auch bedeutsam, was Hier. in Isa. 11, 1 (Vall. IV, 155) schreibt: *Illud quod in evangelio omnes quaerunt ecclesiastici et non inveniunt, ubi scriptum sit „quoniam Nazaraeus vocabitur“, eruditi Hebraeorum de hoc loco assumtum putant.* Nur christliche Hebräer können dem Hier. behülflich gewesen sein, dieses Kreuz der kirchlichen Ausleger zu beseitigen, er nennt aber nicht wie sonst einen einzelnen gelehrten Hebräer: es ist daher natürlich an die gelehrten Vertreter einer judenchristlichen Genossenschaft zu denken. Es sind die Nazaräer, deren Ev. wenige Zeilen später zweimal citirt wird. Die Bemerkung von Credner (Beitr. I, 401), daß die Nazaräer, wenn sie Mt. 2, 23 in ihrem Ev. gehabt hätten, sich bestimmter, Hieronymus aber anders ausgedrückt haben müßte, scheint auf der befremdlichen Voraussetzung zu beruhen, daß statt des Citats in Mt. 2, 23 der Wortlaut von Jes. 11, 1 im HE gestanden habe. Stand aber dort, wie sich nach den Angaben des Hier. von selbst versteht, ein aramäisches Äquivalent für Mt. 2, 23, so bedurfte es der ganzen Gelehrsamkeit jener *eruditi Hebraeorum*, um die Vermuthung zu wagen, daß dies aus Jes. 11, 1 herrühre.

2. Zu Mt. 3, 13 gehört (Hier. IX): *Ecce mater domini et fratres eius dicebant ei: „Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo.“ Dixit autem eis: „Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est“.*

3. Zu Mt. 3, 16 f. (Hier. VII, 1) ***Factum est autem, quum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum, et dixit illi: „Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum“.***

Eine mit dem ersten Stück dieser Taufgeschichte sich nahe berührende Darstellung fand sich in einem Buch unter dem Titel „Paulli praedicatio“, worüber unten Beil. X, 6 mehr zu sagen ist. Daraus, daß in derselben Schrift und auch in dem Ev. der Ebjoniten (Beil. IX, 4) von einer Feuererscheinung bei der Taufe Jesu berichtet war, folgt nicht, daß das HE diese Überlieferung gleichfalls enthielt. Bei der großen Verbreitung derselben ist das jedoch auch nicht unwahrscheinlich. Der Anfang von Frg. 2 setzt eine Erzählung wie die Mt. 3, 1 ff. als vorangehend voraus. — *baptizat in remissionem peccatorum* fehlt bei Mt. in diesem Zusammenhang, findet sich dagegen Mc. 1, 4; Lc. 3, 3. — *ignorantia* ist das *ἀγνόημα, ἄγνοια, ἀγνοεῖν* der Septuaginta (Gen. 43, 12; Lev. 4, 13; 5, 18; Ez. 40, 40) der Apokryphen (Judith 5, 20; Sirach 23, 2) und des NT's (Hebr. 9, 7; 5, 2; AG. 3, 17). Es handelt sich um ein *ἀκουσίως ἁμαρτάνειν* (Lev. 4, 2), was freilich je nach dem Zusammenhang ein sehr dehnbarer Begriff ist bis zur Aufhebung der Vorstellung einer wirklichen Sünde. Jesus selbst ist sich keiner Sünde bewußt, aber seine Demuth verbietet ihm, dies als ein unbedingt gültiges Zeugnis geltend zu machen cf. Jo. 5, 31; 1 Kor. 4, 4. — Frg. 3. Hier. scheint angenommen zu haben, daß den Worten *descendit — super eum* Jesaja 11, 2 zu Grunde liege; denn in seiner Paraphrase dieser Stelle sagt er: *super hunc igitur florem* (Jes. 11, 1) ... *requiescet spiritus domini ... nequaquam per partes, ut in ceteris sanctis, sed iuxta evangelium, quod hebraeo sermone conscriptum legunt Nazaraei, „descendet super eum omnis fons spiritus sancti“*. Erst nach mehreren Zwischenbemerkungen folgt obiges Citat. Hier. wird Recht haben; und, wie neuerdings wieder Nösgen S. 514, wegen *requievit super eum* an Jo. 1, 32. 33 zu denken, ist unveranlaßt. Der Ausdruck des HE und das *ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν* des Johannes gehen gleichermaßen auf Jes. 11, 2 zurück. Auch der Gedanke, daß der vorübergehend und ohne zum Ziel zu gelangen in den Propheten wohnende Geist endlich im Messias zur Ruhe und zu seinem bleibenden Wohnsitz gelange, wurzelt im Judentum. Das Targum (ed. Lagarde p. 236, 21) paraphrasirt das רוח יהוה durch רוח נבואה מן קדם יהוה, „Geist der Prophetie von Jahve her“, ein auch sonst geläufiger Begriff cf. Weber, System der altsyn. Theologie S. 184 f. — *Primogenitus.* in den Evv. von Christus nur im Verhältnis zu Maria gebraucht (Mt. 1, 25; Lc. 2, 7), sonst im Verhältnis zu Gott einerseits und zur Welt und Gemeinde andererseits (Rom. 8, 29; Kol. 1, 15; Hebr. 1, 6), bezeichnet Jesus hier als den erstgeborenen Sohn des hl. Geistes; denn dieser, nicht wie nach der kanonischen Darstellung der Vater, redet hier zum Sohn. Da aber der Geist dem Hebräer ein Femininum ist, wird er als Mutter Jesu vorgestellt s. folgendes Frg. Daraus folgt aber nicht, wie Hilgenfeld p. 19, Handmann

S. 122 f. und Andere urtheilen, daß im HE die Erzählung von Mt. 1, 18 ff. keinen Platz gehabt habe. Daß das Herabsteigen des Geistes auf Jesus bei der Taufe im HE als Erzeugung oder Geburt des Gottessohnes gedacht sei, ist eine im Text völlig unbegründete Vermuthung (s. oben zu Frg. 1). Und ebenso wenig, wie das *πνεῦμα* wegen der Wirkung, welche es nach Mt. 1, 18. 22 auf Maria übt, zum Masculinum wird und als Mann vorgestellt ist, so wenig schließt der feminine Charakter von רוח die dort berichtete Wirkung aus. Paulus wechselt zur Bezeichnung eines entfernt vergleichbaren Verhältnisses zwischen den bildlichen Vorstellungen des erzeugenden Vaters und der gebärenden Mutter 1 Kor. 4, 15 und Gal. 4, 19 cf. 1 Thess. 2, 7. 11. Für Geschmacklosigkeiten, wie die des Hieron. zu Micha (Vall. VI, 520 die fromme Seele als Braut Christi soll den hl. Geist zur Schwiegermutter haben), darf man das HE nicht verantwortlich machen.

4. Nach zweimaligem Zeugnis des Origenes (oben S. 644 A. 1) und dreimaligem des Hieronymus (III. VII, 2. VIII, 1) stand im HE, was zu Mt. 4, 1. 8 gehört: *(ὁ σωτήρ φησι)· „ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ.*

So Orig. in dem vollständigeren und durch eine förmliche Citationsformel eingeleiteten Citat in Jo. tom. II, 6 (Delarue ließ jedoch *ἀπένεγκε* drucken). In hom. 15 in Ierem. steht hinter *πνεῦμα* nur *καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα τὸ Ταβὼρ καὶ τὰ ἑξῆς.* Hier. am vollständigsten Nr. III *Modo tulit me* (VII, 2 *me tulit,* VIII, 1 *me arripuit) mater mea spiritus sanctus in uno capillorum meorum* (VII, 2; VIII, 1 fehlen die 4 letzten Worte).

5. Zu Mt. 4, 7 bemerkt der Scholiast, daß das jüdische Ev. statt *εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν* habe *ἐν Ἱερουσαλήμ* (oben S. 648 A. 1).

Aus Frg. 5 ergibt sich zunächst, daß die Versuchungsgeschichte im HE enthalten war. Somit ist die Frage veranlaßt, ob Frg. 4 sich auf die Versuchungsgeschichte bezieht, oder auf die Verklärung auf dem Berge, als deren Schauplatz eine gewisse Tradition den Thabor (Tabor) bezeichnet. Sie taucht zuerst bei Origenes[1] und dann erst wieder bei Cyrill von Jerusalem auf[2]. Aber ebenso alt mag die andere Überlieferung sein, daß der

1) Zu Psalm 87 (88), 13 (Delarue II, 775; Pitra, Analecta III, 162) *Θαβὼρ δέ ἐστι τὸ ὄρος τῆς Γαλιλαίας, ἐφ' οὗ μετεμορφώθη ὁ Χριστός.* Auf den Thabor verlegt ein dem Theodoret zugeschriebenes Scholion bei Pitra III, 161 das Herabsteigen der Engel von Gen. 6, 2, was nach Origenes zu Psalm 132, 3 (Delarue II, 831) und nach der letzten Quelle, dem Buch Henoch (übersetzt von Dillmann S. 3), vielmehr auf dem Hermon geschehen ist.

2) Catech. XII, 16 um a. 348 oben S. 172. Eusebius in der Schrift über die biblischen Orte und Hieronymus in seiner Bearbeitung derselben sagen nichts davon (Onomastica ed. Lagarde p. 156, 33; 261, 27 und die anderen Stellen im Index jener Ausgabe), dagegen setzt Hier. ep. 46, 12 ad Marcellam; ep. 108, 12 (Vall. I, 209. 704 cf. ep. 58, 8 p. 325) diese

Thabor der Berg der Versuchung sei[1]. In der Tradition streiten sich also das *ὄρος ὑψηλὸν λίαν* Mt. 4, 8 und das *ὄρος ὑψηλόν* Mt. 17, 1 um den Namen Thabor, welcher keinem von beiden zukommt[2]. Ein Beleg für diesen sonderbaren, weder in der evangelischen Geschichte, noch in echter Localtradition begründeten Wettstreit liefert auch die befremdliche Thatsache, daß man um 330 den Berg der Verklärung nicht weit vom Ölberg bei Jerusalem zeigte[3], was doch höchstens auf den Berg der Versuchung paßte. Der Name Thabor wird lediglich aus der Bezeichnung des Berges in Mt. 4, 8 und Mt. 17, 1 erwachsen sein. Sie schien besonders gut zu passen auf den isolirten Kegel des Thabor, welcher noch heute von den Arabern mit dem wenig significanten Namen Dschebel et-Tur bezeichnet wird[4]. Einen noch direkteren Weg zu befriedigender Erklärung dürfte schon W. Cureton gezeigt haben[5]. Wir besitzen den Wortlaut des HE nicht, dürfen aber die syrischen Versionen zur Veranschaulichung heranziehen. Die Peschittha übersetzt Mt. 4, 8 לטורא רמב רם, Scur. ebenso mit einem hinter dem ersten Wort eingeschobenen אינא, beide Mt. 17, 1 לטורא רמא. Wie leicht konnte an erster Stelle aus מב רם durch Wegfall des letzten Buchstabens מבר entstehen und dieses תָּבוֹר gelesen werden, oder letzteres zuerst als Glosse an den Rand geschrieben, dann aber mit dem Text so verschmolzen werden, daß darin zu lesen war לטורא רבא דתבור[6]. Ist die Sage vom Thabor auf

---

Tradition beiläufig als sicher voraus. Zu Mt. 17, 1 (Vall. VII, 129) sagt er weiter nichts davon, und dagegen zu Mt. 5, 1 p. 23 als Vermuthung, daß die Bergpredigt etwa auf dem Thabor stattgefunden haben möge, welche die *simpliciores* auf den Ölberg verlegen. Zu diesen Ungebildeten gehört z. B. Chromatius von Aquileja Gallandi VIII, 335.

1) Epiph. haer. 51, 21 *μετὰ τὸ ἐλθεῖν αὐτὸν ἀπὸ τῆς ἐρήμου κατὰ τὴν ἀκολουθίαν τοῦ πειρασμοῦ . . . . καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων ἀνενεχθῆναι εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν, ὅπερ παρὰ πολλοῖς λέγεται εἶναι τὸ Θαβὼρ ὄρος, ὃ ἑρμηνεύεται Ἰταβύριον.*

2) Die Verklärung geschah wahrscheinlich im höchsten Norden Palästinas (cf. Mt. 16, 13) und jedenfalls nicht auf dem Thabor, dessen Gipfel vor und nach Christus eine Stadt trug und zeitweilig befestigt war cf. Robinson, Palästina III, 453. 462 ff. Zur Zeit des Eusebius befand sich auf dem Thabor ein jüdisches Dorf, Onomastica ed. Lagarde p. 250, 54. Der Berg der Versuchung aber ist, wenn überhaupt auf Erden, dann nach dem Zusammenhang der Geschichte nicht gar zu weit von der Taufstätte des Johannes und vom Tempel zu Jerusalem zu suchen.

3) So der Pilger von Bordeaux, Itinera Hierosol. et descript. terrae s. I (Genevae 1879), 18.

4) Ebenso nennen sie aber auch den Ölberg, den Garizim, das Sinaigebirge cf. Robinson, Palästina I, 156; II, 41; III, 317.

5) Remains of a very ancient recension of the four Gospels (1858) p. LXXXIV. Die bekannte Ansicht Curetons von dem direkten Zusammenhang des Scur. mit dem hebr. Urmatthäus kann hier auf sich beruhen bleiben.

6) Das hebr. תבור (הר) haben LXX gewöhnlich z. B. Judic. 4, 6 durch (*ὄρος*) *Θαβώρ* wiedergegeben, so auch Aquila und Theodotion nach Eus.

diese Weise entstanden, so werden wir schon hierdurch zunächst auf Mt. 4, 8 und nicht auf Mt. 17, 1 verwiesen. Dasselbe ergibt sich aber auch aus der Natur der Erzählung. Jesus theilt hier doch sicherlich nicht dem Volk, sondern seinen Jüngern etwas mit, was er kurz vorher erlebt hat. Dazu war aber kaum Anlaß bei der Verklärung, welche nach aller Überlieferung 3 Apostel zu Zeugen gehabt hat[1]. Es müßte also auch dann, wenn das Wort an die am Fuß des Berges zurückgebliebenen Jünger oder das Volk gerichtet wäre, heißen, daß der Geist Jesus samt seinen 3 Jüngern auf den Berg entrückt habe. Aber von einer wunderbaren Ortsveränderung bei dieser Gelegenheit schweigt die sonstige Überlieferung. Dagegen berichtet sie von einer solchen Mt. 4, 8. Allerdings ist es nach der kanonischen Darstellung der böse Geist, der Versucher selbst, welcher über die leibliche Natur Jesu die Macht bekommen hat, ihn mit sich zu führen und dahin zu stellen, wohin er will. Aber dieselbe Darstellung läßt doch den hl. Geist, welcher bei der Taufe über Jesus gekommen ist, den Spiritus motor in Bezug auf den ganzen Vorgang der Versuchung sein (Mt. 4, 1; Mc. 1, 12; Lc. 4, 1). Diese Vorstellung erscheint im HE weiter ausgedehnt auch auf die einzelnen Ortsveränderungen innerhalb der Versuchungsgeschichte. Derselbe mütterliche Geist, welcher bei der Taufe Jesus als Sohn angeredet hat (Frg. 3), bewirkt sie. Wie dort die Taube nicht ohne Absicht beseitigt zu sein scheint, so ist hier die Vorstellung ferngehalten, daß Jesus auch nur dem Leibe nach in der Gewalt des Teufels gewesen sei.

Auf die Variante in Frg. 5 kann man jedenfalls nicht wie Hilgenfeld p. 21 die Behauptung gründen, daß nach dem HE Jesus nicht wunderbarer Weise vom Teufel nach Jerusalem geführt, sondern als er sich einst in Jerusalem aufhielt, auf die Tempelzinne gestellt worden sei. Der Scholiast hat ohne alle Reflexion auf den Unterschied zwischen *εἰς* und *ἐν* nur die Einführung des Namens Jerusalem statt der Umschreibung bei Mt. bemerkenswerth gefunden oben S. 648 A. 1. Ob *ἐν Ἱερ.* eine andere Vorstellung ausdrücken soll und eine andere Verbindung und Stellung der Worte erheischt, als *εἰς Ἱερ.*, oder ob Hieronymus, dessen griechische Übersetzung des HE der Scholiast vor sich hatte, es geschmackvoll gefunden hat, hier ein wenig zu hebraisiren, wissen wir nicht. Cf. die verschiedenen Recensionen von Tobit 9, 2: *ἐν Ῥάγοις* und *εἰς Ῥάγας*. Eine Abhängigkeit dieses jüdischen Ev. entweder von Lc. 4, 9 (*εἰς Ἱερουσαλήμ*) oder von dem nur in der Phantasie existirenden Urevangelium anzunehmen, wie Resch S. 337, ist unveranlaßt. Das Bedürfnis der Verdeutlichung reicht vollkommen zur Erklärung der Variante aus.

6. Zu Mt. 6, 11 hat uns Hier. (Nr. V, 2) aus dem HE nur das

Onom. p. 268, 90 Hosea 5, 1, wo LXX, wie Josephus regelmäßig, *τὸ Ἰταβύριον* haben. Es erscheint mir merkwürdig, daß Origenes an der einen der beiden Stellen, wo er dies Stück des HE anführt, nicht *Θαβώρ*, sondern *τὸ Ταβώρ* schreibt. Liegt der letzteren Schreibung (cf. *Ἰταβύριον*, *Αταβύριον*) auch eine hebr. Schreibung טבור (Judic. 9, 37) zu Grunde? Um so leichter wäre die im Text erwähnte Entstehung der Fabel zu begreifen.

1) Cf. Mt. 17, 1; Mc. 9, 1; Lc. 9, 28; 2 Petri 1, 18; Actus Petri cum Simone c. 20 ed. Lipsius p. 67. 11—20.

Wort מחר aufbewahrt und hinzugefügt, *quod dicitur crastinum, ut sit sensus „Panem nostrum crastinum“ id est futurum „da nobis hodie“.*

Ist dies nicht nur Wiedergabe des Sinnes, sondern genaue Übersetzung, so würde das Original, wenn man es sich in der Sprache des Syr. Curet. und der Peschittha geschrieben denken dürfte, lauten
לחמן דמחר הב לן יומנא

7. Zu Mt. 12, 9 bezeugt Hier. (Nr. V, 3) *In evangelio, quo utuntur Nazaraeni ... homo iste, qui aridam habet manum, caementarius*[1], *scribitur istiusmodi vocibus auxilium precans: „caementarius eram, manibus victum quaeritans; precor te, Jesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos.“*

8. Zu dem Namen *Βαϱιωνᾶ* Mt. 16, 17 bemerkt der Scholiast (oben S. 648 A. 1) *τὸ ἰουδαϊκόν· υἱὲ Ἰωάννο* (l. *Ἰωάννου*).

Cf. Jo. 1, 43 *Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου* nach ℵ B (*Ἰωανου*) L und Versionen, dafür die Meisten *Ἰωνᾶ*. Jo. 21, 15—17 ist *Ἰωάννου* noch besser bezeugt. Dieselbe Form des Vatersnamens unten in Frg. 10.

9. Zu Mt. 18, 22 bemerkt derselbe Scholiast: *τὸ ἰουδαϊκὸν ἐξῆς* (l. *ἑξῆς*) *ἔχει μετὰ τὸ „ἑβδομηκοντάκις ἑπτά“ · „καὶ γὰϱ ἐν τοῖς πϱοφήταις μετὰ τὸ χϱισθῆναι αὐτοὺς ἐν πνεύματι ἁγίῳ εὑϱισκέτω* (l. *εὑϱίσκεται*) *ἐν αὐτοῖς λόγος ἁμαϱτίας.* — Hier. (Nr. IX) *in eodem volumine: „Si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum“. Dixit illi Simon discipulus eius: „Septies in die“? Respondit dominus et dixit ei: „Etiam ego dico tibi, usque septuagies septies. Etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati“.*

Cf. Lc. 17, 3. 4 (*ἑπτάκις τῆς ἡμέϱας*). Prov. 24, 16 *ἑπτάκις γὰϱ πεσεῖται δίκαιος καὶ ἀναστήσεται.* S. auch das Diatessaron Forsch. I, 171. Da *verbum* und *sermo* = דבר sein kann cf. Mt. 5, 32, so ist ungewiß, ob die Versündigungen des Bruders und der Propheten auf Wortsünden beschränkt sein sollen (cf. Jak. 3, 2), oder ob es = *πϱᾶγμα* zu verstehen ist.

10. Origenes lat. zu Mt. 19, 16 ff. (Delarue III, 671 oben S. 644 A. 1) *Dixit, inquit, ad eum alter divitum: „Magister, quid bonum faciens vivam“? Dixit ei: „Homo, leges* (f. *legem*) *et prophetas fac“. Respondit ad eum: „Feci“. Dixit ei: „Vade, vende omnia, quae possides, et divide pauperibus et veni, sequere me“. Coepit autem dives scalpere caput suum et non placuit ei. Et*

---

1) Hier ließ Vallarsi zweimal *coementarius* drucken, dagegen zu Mt. 22, 42 (Vallarsi VII, 171) *aedificatores id est caementarios.*

dixit ad eum dominus: „Quomodo dicis: legem feci et prophetas? quoniam scriptum est in lege: Diliges proximum tuum sicut teipsum; et ecce multi fratres tui, filii Abrahae, amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos“. Et conversus dixit Simoni, discipulo suo sedenti apud se: „Simon, fili Joanne (sic), *facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum“.*

Dies fehlt im griechischen Text des Commentars, nicht aber die kritischen Erwägungen, welche den Origenes hier auf das HE geführt haben (tom. XV, 14). Er findet es anstößig, daß Jesus dem Reichen zuzugestehen scheint, daß er alle Gebote, auch das der Nächstenliebe erfüllt habe. Da nun dieses Gebot bei Mc. 10, 19; Lc. 18, 20 nicht mit aufgezählt ist, wagt er, auf die Gefahr als gottlos zu erscheinen, die Vermuthung, daß dies bei Mt. eine falsche Zuthat leichtfertiger Abschreiber sei, was ihm dann Anlaß gibt, über die Schwierigkeit und Nothwendigkeit der ntl. Textkritik und über seine hexaplarischen Arbeiten zu reden. Schließlich findet er dann nach dem griech. wie dem lat. Text auch für den, welcher nicht zugeben will, daß der Text des Mt. interpolirt sei, eine beschwichtigende Erklärung des überlieferten Textes. Schon vor der Aufführung des HE hat Origenes (griech. und latein.) die Vermuthung einfließen lassen, was Mt. einerseits und Mc. Lc. andererseits über ein Gespräch Jesu mit einem Reichen berichten, sei wohl im allgemeinen gleichartig, beziehe sich aber vielleicht auf verschiedene Personen. Eben dies brachte ihn auf das HE, wonach Jesus es in der That mit zwei Reichen hinter einander zu thun gehabt hat. Wie das Gespräch mit dem ersten Reichen im HE im einzelnen lautete, läßt sich hieraus nicht mit einiger Sicherheit ermitteln.

11. Nach Hieronymus (Nr. I) könnte es scheinen, als ob das HE anstatt des *ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ* Mt. 21, 9. 15 *Osanna barrama* gehabt habe, wahrscheinlich aber fehlte daneben Ersteres doch nicht.

An der Angabe selbst (oben S. 650 A. 1 zu Anfang) ist zwar nicht wohl zu zweifeln, aber sie ist darum sehr dunkel, weil die Worte, womit Hier. diese aramäischen Worte übersetzt „id est: osanna in excelsis“, ja auch im kanonischen Texte (*ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις*) ihr Äquivalent haben, nämlich als Schluß des Jubelrufs, welcher mit *ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ* beginnt. Stand aber beides auch im HE neben einander, so erscheint die Bemerkung des Hier. als gelehrter Prunk ohne Inhalt, was bei ihm freilich keine Seltenheit ist; und es ist namentlich nicht ersichtlich, was sie eigentlich zur Deutung des *ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ* beitragen soll. In dieser Verbindung kann אוֹשַׁעְנָא (so Scur. Pesch.) jedenfalls nicht mit Merx und Hilgenfeld übersetzt werden durch „rette uns“; ebenso wenig in der Verbindung mit *τῷ θεῷ Δαβίδ* Apostellehre c. 10. Es ist also überhaupt nicht so zu übersetzen. Das talmudische הוֹשַׁעְנָא (Buxtorf oder Levy, Neuhebr. Lexikon s. v.), welches das Ev. hierosol. ed. Miniscalchi p. 269. 271 Mt. 21, 9. 15

anwendet, ist seinem Sinn und Ursprung nach das הושיע נא aus Psalm 118, 25 und konnte zur Zeit Jesu und des HE in Palästina nicht anders als dieses verstanden werden; denn nicht nur der einzelne Ruf, sondern der ganze Vers war durch den liturgischen Gebrauch am Laubhüttenfest überaus populär cf. Delitzsch, Talmud. Studien VI Zeitschr. f. luth. Theol. 1855 S. 653 ff. Ein Personalsuffix haben auch LXX, Aquila, Theodotion, Symmachus in Ps. 118, 25 nicht gefunden. Ob das *ὡσαννά* von der neuhebräischen Form mit ה oder der syrischen mit א herzuleiten sei, kann man schon darum nicht entscheiden, weil die alten griech. Hss. die Aspiration gar nicht ausdrücken. Aramäisch möchte ich aber auch die letztere Form nicht nennen, da es meines Wissens ein aramäisches Verb = dem hebr. (ישע) הושיע gar nicht gibt. Die Targume übersetzen, soviel ich sehe, dies stets durch andere Verba, gewöhnlich durch פרק.

12. Nach Hieronymus zu Mt. 23, 35 (Nr. V, 4) stand im HE *Zachariae filii Joiadae*.

Wenn die erste Hand des und wenige Evangeliarien Mt. 23, 35 das *υἱοῦ Βαραχίου* weglassen, so ist dies nur aus dem Anstoß an der sachlichen Fehlerhaftigkeit der aus Sacharja 1, 1 oder Jesaja 8, 2 in den kanonischen Mt. eingeflossenen Angabe zu erklären; denn das Fehlen derselben Angabe in Lc. 11, 51 konnte nicht dazu veranlassen. Nur die spätestens mit dem 3. Jahrhundert beginnende Einfügung der Notiz auch in Lc. 11, 51 erklärt sich aus Vergleichung von Mt. und Lc. Dagegen mag seinem Anfang nach auf die griechische Übersetzung des HE durch Hieronymus zurückgehen, was ein altes Scholion (bei Matthaei, Ev. Matth. Riga 1788 p. 376) sagt: *Ζαχαρίαν δὲ τὸν Ἰωδαὲ* (al. *Ἰωδανέ*) *λέγει· διώνυμος γὰρ ἦν. εὑρίσκομεν δὲ καὶ Ἀζαρίαν* (al. *Ζαχαρίαν*) *ἐν τοῖς Παραλειπομένοις ἱερέα φονευθέντα μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου ὑπὸ Ἰωὰς βασιλέως, ὃν καὶ Ἰώσηπος Ζαχαρίαν καλεῖ ἐξελληνίζων τὸ ὄνομα.* Daran ist richtig, daß 2 Chron. 24, 20—22 die Quelle für „Zacharias, Sohn des Jojada" ist, und auch das Andere, daß Josephus ant. IX, 8, 3 nicht mit LXX *Ἀζαρίας*, sondern richtig *Ζαχαρίας* schreibt, was nur sehr sonderbar ein Hellenisiren des Namens heißt. Daneben schleppt sich in der exegetischen Tradition von Origenes an, der seinerseits wieder von älterer Literatur abhängt (s. Beil. IX, 9), die Fabel fort, daß Zacharias, der Vater des Täufers gemeint sei (Comm. in Matth. ser. 25 Delarue III, 845). In dem griech. Scholientext (ebendort in der Fußnote und bei Matthaei l. l.) hat sich damit noch der Irrtum verschmolzen, daß Josephus über diesen letztgenannten Zacharias etwas sage (*ἀλλ' εἰκός, καθώς φησιν Ἰώσηπος, Ζαχαρίαν νῦν λέγεσθαι τὸν Ἰωάννου πατέρα*). Der neueren Kritik war es vorbehalten, den gesuchten Märtyrer wirklich bei Josephus bell. iud. IV, 5, 4 in Zacharias dem Sohn Baruchs wiederzufinden. So Viele, besonders seit Eichhorn, Einl. in das NT I², 552.

13. Nach Eusebius (oben S. 646 A.) war das Gleichnis Mt. 25, 14—30 so gestaltet, daß zwar auch wie bei Mt. drei Knechte darin vorkamen, aber anders charakterisirt waren. Der Erste hat das (ihm anvertraute) Vermögen mit Huren und Flötenspielerinnen

verpraßt und wird ins Gefängnis geworfen. Ein zweiter hat das Talent versteckt und kommt mit einem Tadel davon. Der Dritte hat das Anvertraute vervielfältigt und findet dafür die Anerkennung seines Herrn.

Welches die Reihenfolge der Drei im HE war, läßt sich aus Eusebius nicht entnehmen, da dieser in der Charakteristik der Drei eine andere Ordnung befolgt, als in der Erzählung ihres Schicksals. Dem Eusebius gefällt diese Darstellung so sehr, daß er gute Lust zeigt, das Strafurtheil Mt. 25, 30 von dieser Parabel 25, 14—29 loszureißen und es *κατ' ἐπανάληψιν* auf den bösen Knecht in Mt. 24, 48—51 zu beziehen. Diesen bezeichnet Eusebius deutlich durch die aus Mt. 24, 49 genommenen Worte *περὶ τοῦ προτέρου ... τοῦ ἐσθίοντος καὶ πίνοντος μετὰ τῶν μεθυόντων*. Es ist also ein auffallendes Misverständnis oder vielmehr ein ganzer Knäuel von solchen, wenn Handmann S. 103 den Eusebius hier die Vermuthung aussprechen läßt, „Mt. möchte die folgenschwere Drohung ursprünglich (?) auch (?) über den Prasser (den nur das HE enthält) ausgesprochen haben und durch häufige (?) Wiederholung (?) sei sie dann auf den zweiten Knecht gekommen". Aus den Worten des Eusebius läßt sich aber auch die Behauptung von Hilgenfeld p. 26 nicht begründen, daß im HE jeder der 3 Knechte nur ein Talent empfangen habe. Eusebius gebraucht das Wort Talent nur von dem Einen, der das ihm Anvertraute vergräbt, und welchem auch nach Mt. ein Talent gegeben war.

14. Zu Mt. 26, 74 bemerkt der Scholiast (oben S. 648 A. 1) *τὸ ἰουδαϊκόν· „καὶ ἠρνήσατο καὶ ὤμοσεν καὶ κατηράσατο"*.

15. Das Citat unter dem Namen des Jeremias Mt. 27, 9 stand ebenso im HE.

Dies ist erstens durch Hieronymus bezeugt, welcher sämtliche atl. Citate des kanonischen Mt. im HE wiedergefunden haben will (oben S. 687 f.) und dabei auf die befremdlichen, wozu auch dieses gehört, besondere Aufmerksamkeit richtete. Wenn er zu Mt. 27, 9 (Vall. VII, 228) nichts aus dem HE mittheilt, so folgt daraus nur, daß er dort nichts Abweichendes, das exegetische Rätsel Lösendes fand. Dasselbe muß man aus dem schließen, was er dort wirklich mittheilt (oben S. 649 A.). Die Nazaräer, von welchen er das HE erhalten, und bei welchen er sich nach der Herkunft schwieriger Citate im Mt. erkundigt hat (oben S. 688), besaßen ein apokryphes Buch des Jeremia in hebräischer (aramäischer?) Sprache, worin das, wie es scheint, und wie auch Hier. urtheilt, vielmehr frei nach Sacharja gegebene Citat wörtlich so wie im kanonischen Mt. zu lesen war. An sich wäre ja denkbar, daß dieser apokryphe Jeremia ein vorchristliches jüdisches Produkt wäre, welches schon Mt. benutzt hätte. Erwägt man aber die übrigen Ungenauigkeiten des Mt., welche den schriftgelehrten Nazaräern, wenn sie ihn kannten, ebenso gut Anlaß zum Kopfzerbrechen geben mußten, wie einem Origenes und Hier., und hält man sich an die Analogie ähnlicher Schriften (s. Beil. X, 2), so ist kaum daran zu zweifeln, daß der apokryphe Jeremia von einem der hebräischen Christen, bei welchen Hier.

das Buch vorfand, auch angefertigt worden ist. Einer der Zwecke der Dichtung ist dann gewesen, dem ungenauen oder fälschlich dem Jeremia statt dem Sacharja zugeschriebenen Citat Mt. 27, 9 die erforderliche Unterlage zu verschaffen. Das setzt voraus, daß die Nazaräer in einem für sie auktoritativen Buch das hybride Citat hatten, welches Anstoß erregte und einen Anstoß zu der apokryphen Dichtung gab. Das Buch kann dann selbstverständlich nur das mit dem griech. Mt. naheverwandte HE gewesen sein cf. Anger, Synopsis p. 234.

16. Nach dem, was Hieronymus (Nr. V, 5) zu Mt. 27, 16. 17 bemerkt, muß im HE an irgend einem Punkt der Erzählung Mt. 27, 15—22 zu dem Namen Barabbas die Bemerkung hinzugefügt gewesen sein „der (oder den) Sohn ihres Lehrmeisters".

Hinter dem Text von Mt. 27, 16. 17 schreibt Hier. *Iste* (sc. Barabbas) *in evangelio, quod scribitur iuxta Hebraeos, „filius magistri eorum" interpretatur, qui propter seditionem et homicidium erat condemnatus.* Die Worte hinter *interpretatur*, offenbar aus Lc. 23, 19 (cf. Mc. 15, 7) entnommen, haben mit dem HE und der Erklärung des Namens nichts zu schaffen, sondern gehören dem Hier. an, der hiermit den Übergang zur sachlichen Erörterung der Geschichte macht. Entscheidend für die Verwerthung der Aussage des Hier. ist, ob *interpretatur* heißt „er wird übersetzt" oder „er wird gedeutet". Ersteres ist aber unmöglich; denn erstens hat Hier. niemals das HE für Übersetzung eines griech. Ev., sondern stets für eine originale Schrift und zuweilen für das Original des griech. Mt. gehalten. Er kann also das, was im HE, sei es statt des Namens des Barabbas, sei es neben demselben gestanden haben mag, nicht für eine Übersetzung aus einer anderen Sprache gehalten haben. Zweitens wußte Hier. so gut wie wir, daß Barabbas ein aramäischer Name sei, und daß das HE von Anfang bis zu Ende ein aramäisches Buch war. Was immer also im HE bei dem Namen oder statt des Namens Barabbas stand, kann er nicht als eine Übersetzung desselben betrachtet haben. Er behauptet vielmehr, daß im HE der Name Barabbas in der angegebenen Weise gedeutet sei. In einem Buch, das in derselben Sprache geschrieben ist, welcher der fragliche Name angehört, konnte eine solche Deutung nur in Form eines Zusatzes zu demselben gegeben sein. Der Ausdruck des Hier. verträgt sich schlechterdings nicht mit der Annahme, daß im HE statt des Namens Barabbas ein anderer gestanden habe, und daß er seinerseits denselben durch *filius magistri eorum* ins Lateinische übersetzt und in dieser Form gedeutet habe. Beides mußte er sagen, hat es aber nicht gesagt. Durch diese trivialen Erwägungen ist die zuletzt noch von Hilgenfeld p. 16, 40; p. 17 verfochtene Meinung ausgeschlossen, daß im HE anstatt בר אבא gestanden habe בר רבן, „Sohn des großen Lehrers", wie in dem Ev. Hierosol. ed. Miniscalchi p. 391 f. der Name beharrlich geschrieben ist. Rabban, der Ehrentitel einiger hervorragenden Rabbinen, wie Gamaliel I und II (Schürer, Jüd. Gesch. II, 257), gilt für eine Steigerungsform von Rabbi, wie auch Ribbon oder Rabbon, wovon das Rabbuni Jo. 20, 16 gebildet ist. Das *eorum* des Hier. sollte entweder dessen willkürliche Zuthat sein (so Hilgenfeld) oder auf Misverständnis der Endung *-an* beruhen,

welche er als Suffix nahm (so z. B. Delitzsch, Der Römerbrief ins Hebr. übersetzt 1870 S. 17). Ersteres verbieten die zahllosen analogen Fälle in des Hier. Buch über die hebräischen Namen (Onomast. ed. Lagarde p. 2, 25 *indignatio mea*, p. 4, 2 *possessio eorum*, p. 7, 8; 9, 1; 47, 22; 78, 6 etc.), wo stets ein wirkliches oder von Hier. angenommenes Suffix durch lat. Pronomina übersetzt ist. So auch p. 60, 26 (aus Mt.) *Barrabban filius magistri eorum, syrum est non hebraeum*, und dagegen p. 66, 13 (aus Joh.) *Barabbas filius patris*. Gegen die andere Annahme ist geltend zu machen, daß Hier., wenn er רבן vorfand, dies für syrisch hielt (s. vorher) und die Endung als Suffix auffaßte, zweifellos *magistri nostri* übersetzt haben würde, wie er Onom. p. 75, 25 *Maran atha* übersetzt *dominus noster venit*. Eher könnte er רבן gefunden und dies gegen die Meinung des HE gleich רבהון gefaßt haben, wie er Onom. p. 7, 8 גרשון aus Gen. 46, 11 durch *eiectio eorum* übersetzt. Aber wie konnte er auf diese Übersetzung kommen, wenn er an den 5 Stellen, an welchen der Name Barabbas bei Mt. vorkam, statt desselben Barrabbon fand? Konnte das Suffix = *eorum* nur auf die Juden sich beziehen, so paßte der so verstandene Name nicht in den Mund des Pilatus, der die Juden anredet (Mt. 27, 17), und auch nicht wohl in den der Juden selbst (Mt. 27, 21). Andererseits paßte Barrabban = *magister noster* nicht in den Mund des Evangelisten (Mt. 27, 16. 26) und des Pilatus. Noch unhaltbarer erscheint mir die oft wiederholte Behauptung, das angeblich an der Stelle des Namens Barabbas im HE stehende בר רבן beruhe auf einem Misverständnis des im griech. Mt. fünfmal auf einander folgenden Akkusativs *Βαραββᾶν* von Seiten des aramäischen Übersetzers, was dann den allerstärksten Beweis dafür hergeben sollte, daß das HE eine von dem griech. Mt. abhängige freie Bearbeitung desselben sei. So Paulus, Theol.-exeg. Conserv. I, 143; Fritzsche, Ev. Matthaei p. 805; Credner, Beitr. I, 405; Bleek, Beitr. zur Evangelienkritik S. 61; Delitzsch S. 21; Resch S. 340. Abgesehen davon, daß die Worte des Hier. einen ganz andersartigen Text des HE an unserer Stelle voraussetzen, enthält diese Annahme einen unlösbaren Widerspruch in sich selbst. Ein aramäisch schreibender Judenchrist, welcher *Βαραββᾶν* hinter *δέσμιον ἐπίσημον, λεγόμενον* Mt. 27, 16 oder gegenüber einem *Ἰησοῦν λεγόμενον Χριστόν* v. 17 oder trotz des Artikels *τόν* davor v. 20. 21. 26 nicht als Akkusativ erkannt hätte, wäre überhaupt nicht im Stande gewesen, ein griech. Buch zu lesen, geschweige denn, es für die jüdische Christenheit in deren Sprache zu übertragen. Und was sollte diesen Übersetzer verleitet haben, den Eigennamen Abba oder den Beinamen Bar-Abba, deren Häufigkeit beinahe so sprichwörtlich gewesen zu sein scheint, wie die von Schulze und Müller bei uns (cf. die Belege bei Levy, Neuhebr. Lex. I, 4), zu verkennen und sie durch Rabban und Bar-Rabban zu ersetzen, welche doch schwerlich, wenigstens in jener alten Zeit als Eigennamen gebraucht wurden?

Diesen Schwierigkeiten entgeht man und dem Zeugnis des Hier. wird man nur dann gerecht, wenn man anerkennt, daß im HE an einer der Stellen, wo der Name Barabbas vorkommt, diesem eine Glosse beigefügt war in der Art von Gen. 35, 19 oder AG. 13, 9, und etwa, wie Anger, Synopsis p. 275 vorschlug, geschrieben war בר אבא דהוא בר רבנן. Zur Erklärung ist wesentlich, was Origenes tom. XIV, 19 in Matth. Delarue III, 642 an-

deutet, und sodann zu Mt. 27, 16 ff., vol. III, 918 weiter ausführt. Vollständiger und genauer als in der lat. Version wird der Text des Origenes zu letzterer Stelle in dem griech. Scholion bei Gallandi XIV append. p. 81, auch Migne 17 col. 308 erhalten sein. Die wesentliche Übereinstimmung mit den im Zusammenhang erhaltenen Stücken des Commentars des Origenes verbürgt die Echtheit des Scholion, obwohl dasselbe seinem ersten Theil nach in gewissen Bibelhss. auch dem Chrysostomus und dem Anastasius Antiochenus zugeschrieben wird cf. Tischendorf zu Mt. 27, 17. Die Abweichungen von dem nur lateinisch erhaltenen Theil des Commentars sind nicht größer als die zwischen dem fortlaufenden griechischen Text desselben und der alten lat. Version. Es sind zwei Recensionen des Commentars, von welchen keine durchweg den Vorzug vor der andern verdient. Der griech. Text lautet nach dem ersten Herausgeber, dem Vollender der Gallandi'schen Bibliothek so: *παλαιοῖς δὲ πάνυ ἀντιγράφοις ἐντυχὼν εὗρον καὶ αὐτὸν τὸν Βαραβᾶν* (sic) *Ἰησοῦν λεγόμενον. οὕτως γοῦν εἶχεν ἡ τοῦ Πιλάτου πεῦσις ἐκεῖ· „τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν, Ἰησοῦν τὸν Βαραβᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν"; ὡς γὰρ ἔοικεν πατρωνυμία ἦν τοῦ λῃστοῦ ὁ Βαραββᾶς, ὅπερ ἑρμηνεύεται „διδασκάλου υἱός". συντιθέμενον οὖν τὸ τοῦ Βαραμβᾶν* (sic) *ὄνομα σημαίνει „υἱὸς τοῦ διδασκάλου ἡμῶν". καὶ τίνος ἄρα διδασκάλου υἱὸν χρὴ νομίζειν τὸν ἐπίσημον λῃστὴν ἢ τοῦ ἀνδρὸς τῶν αἱμάτων, τοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρωποκτόνου, ὃν καὶ μεχρὶ τῆς δεῦρο μᾶλλον αἱροῦνται οἱ μαθόντες παρ' αὐτοῦ ἀνθρωποκτονεῖν ἢ τὸν ζωοποιοῦντα τοὺς ἀνθρώπους, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.* Nach dem lat. Text des Commentars hatte Origenes selbst im Text von Mt. 27, 17 *Jesum Barabbam* und bemerkt in Bezug hierauf: *in multis exemplaribus non continetur, quod Barabbas etiam Jesus dicebatur, et forsitan recte, ut ne nomen Jesu conveniat alicui iniquorum ... Et puto, quod in haeresibus tale aliquid superadditum est, ut habeant aliqua convenientia dicere fabulis suis de similitudine nominis Jesu et Barabbae.* Diese LA, welche sich auch im Ev. hieros. und einigen griech. Minuskeln findet und bei den Syrern einst ziemlich verbreitet war (Forsch. I, 105. 108), haben wir kein Recht, mit Credner S. 104 dem HE beizumessen. Hier. würde dies im Commentar z. St., da er dort einmal auf das HE zu sprechen kommt, gewiß nicht übergangen haben. Dagegen die Deutung des Namens Barabbas „Sohn des Lehrers", welche auch in die griechischen Onomastica übergegangen ist (Lagarde p. 175, 9; 188, 81), wird Origenes, der Kenner des HE, nicht ohne Anregung durch dieses erfunden haben. Mag es sich mit der jedenfalls verderbten Stelle, wo *Βαραμβᾶν* steht, verhalten wie es will: den Sinn der Glosse des HE hat Origenes getroffen. Der Name des Mörders, welcher „Sohn des Vaters" bedeutet, erschien dem Redaktor des HE darum bedeutsam, weil er Jesu, dem Sohn des himmlischen Vaters gegenüber gestellt war. Das jüdische Volk entscheidet sich gegen den Sohn des himmlischen Vaters und für den Sohn eines anderen Vaters. Dieser andere Vater, welcher einen Mörder zum Sohn hat, konnte, wie Origenes mit seinem Hinweis auf Jo. 8, 44 richtig zeigt, nur der Teufel sein, der Vater der Christusmörder oder, deutlicher geredet, der Lehrmeister der Juden, welcher diese zum Mord ihres Messias aufgestachelt hat. Das ist in aller Kürze doch deutlich genug durch die kurze Glosse ausgedrückt, welche wahrscheinlich zu Mt.

27, 20 oder zu v. 26 beigefügt war. Der uneigentliche Gebrauch von אבא im Sinne von Lehrer legte diese Form des interpretirenden Gedankens nahe. Die Deutung auf den Teufel resp. dessen Sohn findet sich auch noch bei Pseudohieronymus in Psalm. 108 (Vallarsi VII, 2, 406) und bei Theophylakt (ed. Ven. 1754, I, 156), und zwar bei beiden neben der richtigen Schreibung und genauen Worterklärung von Barabbas.

17. Nach Hieronymus zu Mt. 27, 51 (Nr. V, 6. VI) stand im HE statt *τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ κτλ. superliminare templi infinitae (mirae* VI*) magnitudinis fractum est atque divisum (corruit* VI).

Schon im J. 381 in der Epist. 18, 9 ad Damasum (Vall. I, 53) könnte Hier. zur Erklärung von Jes. 6, 4 in Rücksicht auf diese Stelle des HE geschrieben haben: *Nonnulli vero ... superliminare sublatum illo tempore praedicant, quando velum templi scissum est, et universa domus Israel erroris nube confusa.* Doch ist hier die Zerstörung der Oberschwelle neben das Zerreißen des Vorhangs gestellt. Die wirkliche Quelle des Hier. ist vielmehr eine Auslegung seines Zeitgenossen Severianus von Gabala, welche man bei Mai, Nova bibl. VI, 2, 239 gedruckt findet, oder, wenn dieser damals dies noch nicht geschrieben haben sollte, eines älteren Griechen, welchen Severianus ausgeschrieben hat. Zum Verständnis des HE an dieser Stelle ist es bedeutsam, daß eine exegetische Tradition im Zittern der Oberschwelle Jes. 6, 4 eine Weissagung auf den Untergang des Tempels und des jüdischen Cultus in Folge der Verwerfung der apostolischen Predigt erblickte.

18. Zu Mt. 27,62 — 28,4 mag Folgendes gezogen werden, was Hieronymus (Nr. IV, 1) aufbewahrt hat: *Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei; iuraverat enim Jacobus se non comesturum* (al. *comesurum*) *panem ab illa hora, qua biberat calicem domini* (Sophronius ὁ κύριος), *donec videret eum resurgentem a dormientibus.* Rursusque post paululum: *afferte, ait dominus, mensam et panem.* Statimque additur *Tulit panem et benedixit ac fregit* (al. *benedicens fregit*, auch Sophr. εὐχαριστήσας ἔκλασε) *et dedit Jacobo iusto et dixit ei: „frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus“.*

Die schon 1 Kor. 15, 7 bezeugte Erscheinung des Auferstandenen wird hier in offenbarem Widerspruch mit Paulus und der evangelischen Tradition zu der ersten gemacht, die überhaupt einem Menschen zu Theil geworden ist. Jakobus, der Bruder Jesu, mit dem Beinamen der Gerechte, den ihm auch Hegesippus (bei Eus. h. e. II, 23, 4) und Clemens Al. (Hypot. Frg. 17. 19 Forsch. III, 73. 75. 95 f.) geben, ist nach der älteren und insbesondere der palaestinischen Tradition kein Apostel. Das HE würde sich also wiederum in vollem Widerspruch mit der kanonischen Tradition befinden, wenn es diesen Jakobus das letzte Mahl und die Stiftung des

Abendmahls hätte mit erleben lassen. Unmöglich ist das nicht, und es entspräche dem hier auch sonst offenbaren Streben, den Jakobus zu verherrlichen. Sonst müßte man mit Sophronius *dominus* lesen und mit Lightfoot (Epistle to the Galatians, 4. edit. p. 266), welcher diese Lesart empfahl, die Worte *biberat calicem dominus* vom Sterben Jesu verstehen; denn auf den Kelch des Abendmahls, aus welchem Jesus selbst nach den kanonischen Berichten gar nicht getrunken hat, könnte man sie nicht beziehen. Auch wäre der Ausdruck „von der Stunde, da der Herr den Kelch getrunken" eine höchst sonderbare Bezeichnung der gemeinsamen Passamahlzeit mit seinen Aposteln. Aber auch die Beziehung auf das Sterben Jesu will sich mit dem schlichten, zum Theil sehr naiven Erzählungston des HE schlecht vertragen. Wenn Gregor von Tours und andere von Hier. v. ill. 2 abhängige Lateiner (abgedruckt bei Resch S. 422) nichts vom Trinken des Kelchs sagen, sondern statt dessen den Tod Jesu als Zeitpunkt des Gelübdes bezeichnen, so ist das keine Bestätigung der Lesart des Sophronius, sondern eine Ausgleichung der Legende mit den kanonischen Nachrichten. Da überdies die Stellung von *dominus* eine ganz unnatürliche wäre, so wird man sich bei dem durch die lat. Textüberlieferung allein bezeugten *domini* zu beruhigen haben. Nach dem Passamahl, welches Jakobus mit Jesus und den Aposteln gefeiert, hat er in echt jüdischer Weise (cf. AG. 23, 14) seinen unerschütterlichen Glauben an die von Jesus verheißene Auferstehung bezeugt. Zum Lohn dafür ist er von seinem Bruder, dem Herrn, vor allen Aposteln einer Erscheinung gewürdigt worden.

18a. Nach Hieronymus (Nr. IV, 3; VII, 3) müßte die ganze Erzählung, welche Ignatius Smyrn. 3 bietet, im HE entweder hinter dem vorigen Frg. als selbständige Erzählung, oder in einer ausführlicheren Parallele zu Mt. 28, 17 (*οἱ δὲ ἐδίστασαν*) gestanden haben. Sicher ist nur, daß dort in einer Erzählung gesagt war, der auferstandene Jesus habe die Meinung der Apostel, daß er seit der Auferstehung ein *incorporale daemonium* sei, widerlegt.

Da Hier. (s. oben unter Nr. VII, 3) diese Worte in einen übrigens aus Lc. 24, 36 ff. geschöpften Bericht einschaltet, und anderwärts (Nr. IV, 3) mindestens sehr ungenau behauptet (Bd. I, 921), Ignatius schöpfe jenes Apokryphon, in welchem die Worte Jesu sehr anders lauten als bei Lc., aus dem HE, so ist nichts anderes, als der genannte Ausdruck und irgend eine Erscheinung Jesu im Kreise der Apostel dem HE mit Sicherheit zuzuschreiben. Die nachweisbare Berührung des HE an dieser Stelle mit Ignatius, mit der Petruslehre (unten Beil. X, 4) und vollends mit Lc. 24, 36 ff. oder Joh. 20, 20 ist nicht der Art, daß man eine Abhängigkeit des HE von einer dieser Schriften oder das umgekehrte Verhältnis anzunehmen berechtigt wäre. Wenn aber ein derartiges Verhältnis bestände, wäre jedenfalls die Beobachtung von Handmann S. 85 übel angebracht, der Ausdruck *δαιμόνιον ἀσώματον* sei anschaulicher, lebendiger, jüdischer als „das abstraktere, schon der griechischen Begriffswelt angehörige *πνεῦμα* des Lucas" (24, 37. 39). Denn welcher nicht vom Judentum oder Christentum in seinem Sprachgebrauch bestimmte Grieche hätte jemals mit *πνεῦμα* sei e

eine abgeschiedene Menschenseele (cf. Hebr. 12, 23), sei es ein nicht zur Menschenwelt gehöriges Geistwesen (AG 23, 9) bezeichnet? Und רוח, dessen Übersetzung das von Juden und Christen in solchem Sinn gebrauchte *πνεῦμα* ist, ist doch wohl ebenso echt hebräisch und aramäisch, wie etwa שד, welches durch das echt griechische *δαιμόνιον* genau genug wiedergegeben wäre.

Die übrigen Fragmente lassen sich nicht mit einiger Sicherheit als Parallelen zu einzelnen Stücken des Mt. erkennen. Es sind folgende:

19. Nach Hieronymus (Nr. VIII, 2): *Inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit.*

Das könnte zu Mt. 5, 21—26 oder 18, 6 ff. oder 18, 31 (*ἐλυπήθησαν σφόδρα*) gehören. Die Behauptung, daß hier Eph. 4, 30 benutzt und nur noch schlimmer als in Herm. mand. X, 2 umgebildet sei (Nösgen S. 513), darf man auf sich beruhen lassen.

20. Nach Hieronymus (Nr. II) spricht Jesus zu den Jüngern: *Et nunquam laeti sitis, nisi quum fratrem vestrum videritis in caritate.*

21. Nach der syrischen Ubersetzung der Theophanie des Eusebius (oben S. 646 A.) stand irgendwo im HE folgender Ausspruch Jesu:

אגבא לי (הנין) שפירי . שפירי הנון דיהב לי אבי דבשמיא.

Eusebius verwendet diesen Ausspruch zur Erklärung von Mt. 10, 34 f., aber er sagt keineswegs, daß er ihn in einem mit Mt. 10 parallelen Abschnitt des HE gefunden habe. Die oben (S. 646 A.) angeführte Citationsform spricht eher dagegen, als dafür. In demselben Kapitel verwendet er ganz ebenso Jo. 14, 27 zur Erklärung von Mt. 10, 34. Im weiteren Verlauf citirt Eusebius obigen Spruch noch einmal und zwar ohne das von mir in Klammern gesetzte הנין. Dieses feminine Pronomen (nach der Punktation bei Lee *illas*, nicht *eas*) ist in der That wohl unerträglich; auch die die Interpunktion der Hs. ignorirende und überdies sehr kühne Übersetzung von Lee *I will select to myself these things: very, very excellent are those* etc. hilft nicht. Es handelt sich bei Mt., also auch hier nicht um Sachen, sondern um Personen. Eusebius drückt den Gedanken hinter dem ersten und vor dem zweiten Citat noch einmal so aus: „dies aber ist das (das bedeuten die Worte): jene, welche von mir erwählt sind". Ich übersetze den Spruch, wie er im zweiten Citat lautet, wesentlich so wie Ewald: Ich werde mir die Guten erwählen; die Guten sind jene, welche mir mein Vater im Himmel gegeben hat. Es ist das freilich Übersetzung einer syrischen Übersetzung eines griechischen Textes, welcher selbst wieder Übersetzung des aramäischen Originals ist. Aber der Sinn ist so einleuchtend, daß kein Grund vorliegt, eine wesentliche Schädigung des Ursprünglichen anzunehmen. Die, welche reines Herzens sind (Mt. 5, 8), die Wahrheit thun (Jo. 3, 21) und aus der Wahrheit sind (Jo. 18, 37), die Israeliten ohne Falsch (Jo. 1, 47), deren Herz dem guten Acker gleicht (Mt. 13, 8. 23), kommen zu

Jesus und werden von ihm erwählt. Fragt man aber, wer diese Guten sind, so sind es die, welche Gott Jesu gegeben hat (Jo. 6, 37. 39; 17, 2. 6. 9. 24; 18, 9; cf. Mt. 11, 27). Von Erwählung der Apostel ist hier schlechterdings nichts zu lesen, und die Behauptung eines Zusammenhangs dieses Ausspruchs mit Darstellungen oder Erwähnungen der Apostelwahl hat Resch S. 393 f. wieder nur aus seiner Phantasie geschöpft. Es wäre sehr wichtig, wenn Handmann S. 96, welchem Nösgen S. 512 folgt, mit Recht angenommen hätte, daß hier das johanneische doppelte *ἀμήν* zu finden sei. Das beruht aber nur auf einem Misverständnis von Lees Übersetzung. Der syrische Text enthält keine Silbe davon.

22. Eusebius berichtet h. e. III, 39, 16 über Papias: *ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.*

Daß Eusebius nicht an eine Benutzung des HE von Seiten des Papias gedacht hat, zeigen seine Worte; und daß daran auch heute noch nicht zu denken ist, ergibt sich aus der Geschichte des HE. Eusebius, der Kenner des HE, bezeugt nur, daß dieselbe, ihm als Bestandtheil der kanonischen Evv. unbekannte Geschichte, welche Papias wie andere aus der mündlichen Überlieferung geschöpft hat, auch im HE enthalten sei (Bd. I, 854 A. 2). Eine hiernach schon am Anfang des 2. Jahrhunderts in ziemlich ausgedehnten Gebieten verbreitete Erzählung wird schwerlich bald darauf spurlos verschwunden sein, zumal sie, wie schon die kurze Andeutung des Eusebius zeigt, sehr eigentümlichen Inhalts und ohne Parallele in dem ursprünglichen und auch in dem von Eusebius gelesenen Text der kirchlichen Evv., sowie im Diatessaron war. Es ist daher von vornherein fast unvermeidlich, die fragliche Geschichte mit der vom 3. Jahrhundert an sehr verbreiteten Erzählung zu identificiren, welche später in Jo. 8, 1—11 aufgenommen wurde. Diese hat das älteste, deutliche Zeugnis ihrer Existenz an der nur in syrischer Übersetzung erhaltenen älteren Gestalt der apost. Constitutionen (cf. Bunsen, Analecta antenicaena II, 256). In const. apost. II, 24 ist wesentlich das Gleiche enthalten, nur eine Erinnerung an die Sünderin in Lc. 7, 37—50 vorher eingeschoben. Im syrischen Text heißt das vor Jesus verklagte Weib einfach „die, welche gesündigt hat", in const. II, 24 *ἑτέρα τις ἡμαρτηκυῖα*. Daß sie viele Sünden begangen hatte, wie das Weib bei Papias und im HE und dasjenige in Lc. 7, 47, wird nicht gesagt, aber auch nicht eine einzelne Sünde oder die Art der Versündigung angegeben. Wenn letzterer Umstand nicht hindert, die wesentliche Identität der Erzählung in const. II, 24 mit der unechten Perikope in Jo. 8, 1—11 zu erkennen, welche handgreiflich ist, so kann noch weniger der erstere gegen die Identität von const. II, 24 mit der Erzählung bei Papias und im HE sprechen. Wir wissen nicht, ob bei Papias und im HE die Sünden des Weibes näher bezeichnet waren, was die kurze Angabe des Eusebius ebenso wenig ausschließt, als das Schweigen des Verfassers der Didascalia über die Art der Sünden des Weibes in Jo. 8 eine wesentlich andere Gestalt jener Geschichte als die pseudojohanneische voraussetzt. Wir wissen auch nicht, ob im HE bis aufs Wort dasselbe wie im Werk des Papias zu lesen war. Es ist das bei der Ver-

schiedenartigkeit des kirchlichen Bodens, dem beide Werke angehören, sogar sehr unwahrscheinlich. Wie will man denn aus der kurzen Angabe des Eusebius sich ein so bestimmtes Bild von der Gestalt der fraglichen Erzählung machen, daß ihre Identität mit Jo. 8, 1—11 zu verneinen wäre? Der Evangeliencodex D, der älteste, welcher dieses Stück an dieser Stelle darbietet, bezeichnet die Ehebrecherin zunächst auch nur mit den Worten *επι αμαρτεια γυναικα ειλημμενην*. Erst nachher hört man, daß sie auf dem Ehebruch ertappt ist. Somit ist die genaue Angabe der Art der Versündigung für diese Geschichte nicht in dem Maße charakteristisch, daß man ihr Fehlen in der kurzen Bezeichnung der Sache bei Eusebius als Grund gegen die wesentliche Identität der für Papias und das HE bezeugten Geschichte mit der pseudojohanneischen Perikope geltend machen dürfte. Auch daß das Weib nach Eusebius (Papias und HE) wegen vieler Sünden vor dem Herrn verklagt war, spricht nicht dagegen; denn abgesehen davon, daß man dies leicht aus Jo. 8, 11 (nach den besten Zeugen *ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἁμάρτανε*) herauslesen oder nach der Analogie von Lc. 7, 47 hinzudichten konnte, so ist uns durch Eusebius der Wortlaut weder des Papias noch des HE aufbewahrt. Es wird dieses *ἀδέσποτον* in der Tradition sicherlich mit sehr starken sachlichen und formalen Variationen fortgepflanzt worden sein. Aber die wesentliche Identität des in mannigfacher Gestalt tradirten Erzählungsstoffs ist schwer zu bezweifeln.

23. Das bereits oben S. 657 A. 2 besprochene Fragment kann auch hier nur in der mangelhaften, überdies inconstanten Übersetzung des Clemens gegeben werden: *ὁ θαυμάσας* (v. l. *θαμβηθεὶς*) *βασιλεύσει, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται* (v. l. *ἐπαναπαύσεται*).

Eine kanonische Stelle, zu welcher dieser Spruch als Parallele zu betrachten wäre, ist nicht ausfindig zu machen. Nösgen S. 511 läßt sich durch das Wort *θαυμάζειν* an johanneische Stellen erinnern und findet hier eine Umbildung von Mt. 11, 27. 28 „in fleischlich ebjonitischem Sinn", weil hier von *βασιλεύειν* statt von Jochtragen die Rede ist!

7. Das erste Ergebnis kritischer Betrachtung dieser Fragmente ist die Bestätigung des Urtheils, in welches man die verschiedenartigen Äußerungen der Alten zusammenfassen kann, daß das HE mit dem kanonischen Mt. nahe verwandt, aber keineswegs identisch war. Viele im Bereich der kanonischen Evv. dem Mt. allein eigentümliche und für dessen schriftstellerischen Charakter besonders charakteristische Stücke haben im HE ihre Parallele: die Genealogie, die Geschichte von den Magiern, die kühnen oder auch fehlerhaften Citate in 2, 15. 23; 27, 9 (Frg. 1. 15); die Reflexion auf den Widerspruch zwischen der Taufe und der Sündlosigkeit Jesu (Frg. 2); der hohe Berg in der Versuchungsgeschichte (Frg. 4), welcher bei Mc. und im echten Text von Lc. 4, 5 fehlt; das „heute" in der 4. Bitte (Frg. 6); die Ansprache an Petrus, den Sohn des Johannes oder Jonas (Frg. 8); das Gebot der Nächstenliebe (Frg. 10); das

Hosanna (Frg. 11), welches außer bei Mt. nur noch Jo. 12, 13 zu finden ist; der Vater des Zacharias (Frg. 12), welcher Lc. 11, 51 nicht genannt wird; das Talent (Frg. 13), statt dessen Lc. 19, 13 von je einer Mine gesagt ist; die Erwähnung von Wächtern am Grabe Jesu (Frg. 18). Zu dieser positiven Beobachtung tritt bestätigend die andere negative hinzu, daß das HE in den vorhandenen Fragmenten nicht ein einziges Mal mit dem eigentümlichen Inhalt eines der 3 anderen Evv. eine sicher erkennbare Berührung hat[1]. Die

1) Handmann, welcher, wie S. 686 f. gezeigt, theils gegen die bestimmtesten Zeugnisse, theils ohne alle erträgliche Wahrscheinlichkeitsgründe Mt. 1,18 — 2,23 aus dem HE streicht und Frg. 15 ignorirt, zählt S. 129, ohne eine verdeutlichende Tabelle beizufügen, 11 Fragmente, welche sich mit Mt. berühren, 12 mit Lc., 6 mit Mc. Aber was davon zu halten sei, erkennt man schon daran, daß S. 128 Lc. 7, 36—50 ein Seitenstück zu Frg. 22 genannt, also wohl hier auch eine Berührung mit Lc. gefunden wird. Nösgen S. 515 weiß sogar, daß Frg. 22 eine Combination von Lc. 7 und Jo. 8 gewesen sei. Als Berührungen mit Solchem, was in der vorhandenen ev. Literatur als dem Lc. eigentümlich erscheint, sind nur folgende Stücke zu erwähnen: 1) die zu Frg. 9 citirte Parallele, 2) eine gewisse Ähnlichkeit von Frg. 18a mit Lc. 24, 36 ff., 3) ein leiser Anklang an Lc. 15, 13 (*διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως*) und Lc. 15, 30 (*ὁ καταφαγών σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν*) in Frg. 13 ist um so weniger zu urgiren, als wir nicht den Wortlaut des HE besitzen, sondern nur die sichtlich sehr freie Reproduktion des Eusebius (oben S. 646 A. und S. 695 f. zu Frg. 13). Die Behauptung von Resch S. 391, daß das HE hier aus den von einander unabhängigen Gleichnissen in Lc. 15, 11—32 und Mt. 24, 14—30 (Lc. 19, 12—27) ein drittes gemacht habe, beruht auf einer so handgreiflichen Übertreibung, daß man eben nur dies zu constatiren hat. Eusebius selbst ließ sich durch die ganz zufällige Ähnlichkeit des Ausdrucks nicht an die Geschichte vom verlorenem Sohn, sondern durch den Zusammenhang des HE und des Mt. an Mt. 24, 48 ff. erinnern s. oben S. 696. Nösgen bringt es durch eine Reihe beweisloser Behauptungen dahin, daß er „den Compilationscharakter des HE“ unverkennbar findet. Über angeblich johanneische Elemente s. schon das zu Frg. 3. 21 Bemerkte. Die Erwähnung des „servus sacerdotis“ in Frg. 18 soll nach Nösgen S. 514 auf Combination von Mt. 28, 10; 27, 59 (soll wohl heißen 27, 65 f., 28, 11) mit Jo. 19, 10 (lies 18, 10) beruhen; aber warum nicht mit Mt. 26, 51? Nur der Name Malchus, der im HE sich nicht findet, könnte die Vermuthung, daß das Ev. Jo. benutzt sei, entschuldigen, aber keineswegs rechtfertigen. Wie die Abhängigkeit des HE von Paulus durch Nösgen bewiesen wird, zeigte sich schon zu Frg. 19. Gleichartig ist die Behauptung, daß der einmal, nicht wie Nösgen S. 513 angibt, zweimal gebrauchte Ausdruck „calix domini“ in Frg. 18 auf 1 Kor. 10, 21; 11, 27 zurückgehe. Diese angeblich johanneischen und paulinischen Elemente des HE erscheinen in einem um so zauberhafteren Lichte, wenn man von Nösgen S. 574 hört, daß die Judenchristen,

Bemerkungen zu den einzelnen Frg. zeigen nur, daß einige Töne, welche uns an Lc. (Mc.) und Johannes erinnern, nicht von diesen Evangelisten neu erzeugt worden sind, sondern einer allgemeineren

welche das HE geschaffen haben, „von Anfang an zu Paulus und Johannes sich in Gegensatz gestellt und auf die Verkündigung der Urapostel (zu welchen also Johannes, wie es scheint, nicht gehört) sich berufen haben", und daß sie „darum den griechischen Mt., wie er war, sich so wenig wie den Marcus aneignen konnten". Diese Behauptungen stehen im Dienst der überraschenden Hypothese, daß diese Judenchristen sich um 180 auf Grund des um 170 entstandenen Diatessaron des Tatian ihr eigentümliches Ev. geschaffen haben (S. 563—578, die Data S. 571. 573). Dies soll bewiesen werden 1) durch die im Diatessaron enthaltene Sage vom Lichtglanz bei der Taufe Jesu Forsch. I, 125, von der wir schlechterdings nicht wissen, ob sie im HE enthalten war s. oben zu Frg. 2. 3, 2) durch die Übereinstimmung des HE in Frg. 9 mit dem Diatessaron Forsch. I, 169. 171, welche darin besteht, daß im Diatessaron Lc. 17, 3. 4 mit Mt. 18, 21. 22 combinirt ist, und daß auch im HE das „siebenmal an einem Tage" statt des einfachen „siebenmal" in Mt. 18, 21 sowohl Jesu als dem Petrus in den Mund gelegt ist. Im übrigen ist die Combination eine völlig abweichende; und was diese Thatsache allein beweist, ist dies, daß sowohl das HE als Lucas aus alter Tradition geschöpft haben. 3) Statt des *τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα ἔχω (σχῶ) ζωὴν αἰώνιον* Mt. 19, 16 hat das HE Frg. 10 zum Theil an Lc. 10, 25. 28; 18, 18 anklingend *quid bonum faciens vivam*, und das Diatessaron nach einem Citat Ephraims ohne Bestätigung durch Aphraat *quid faciam ut vivam?* Von der ganz originellen Gestaltung der Erzählung im HE zeigt Tatian keine Spur. Weitere Stützen der Hypothese sind die Vermuthung, daß die Kirche von Edessa judenchristlichen Ursprungs sei, wofür man den Beweis S. 569 f. selbst lesen muß, und die zuversichtliche Behauptung, daß das Diatessaron ursprünglich eine Genealogie Jesu enthalten habe. Die mehr als 200 Exemplare, welche Theodoret in den katholischen Kirchen seiner Diöcese vorfand (Forsch. I, 35), das um 870 geschriebene Exemplar, auf welchem das arabische Diatessaron beruht (oben S. 530 ff.), sowie dasjenige, wonach Bar-Ali berichtet (Forsch. I, 98): alle diese in orthodoxen Händen befindlichen Exemplare sind von Häretikern verstümmelt, da sie keine Genealogie enthalten. Ephraim aber, der sie in seinem Commentar schweigend übergeht, und Aphraat sollen noch das ursprüngliche Diatessaron mit Genealogie gehabt haben. Fragt man nach dem Grund zu dieser Auflehnung gegen das einstimmige Zeugnis aller Augenzeugen, die überhaupt hierüber uns etwas sagen, so erhält man die überraschende Antwort: Ephraim und Aphraat müssen in ihrem Diatessaron eine Genealogie Jesu gehabt haben, weil beide in ihrer Bibel resp. ihrem Diatessaron die Worte lasen: „Joseph und Maria (seine Verlobte) waren beide vom Hause Davids", was der Sache nach auch in der Peschittha Lc. 2, 4 zu lesen ist (Forsch. I, 118 f. 88 und in Bezug auf das pseudopaulinische Citat oben S. 561). Ebenso stark ist das Argument: „Da nun auch die Kerinthianer in ihrem Hebräerev. (s. darüber unten

Überlieferung angehören. Eine als literarische Abhängigkeit des Einen vom Anderen zu beurtheilende Verwandtschaft der Stoffe oder Worte besteht nicht zwischen Mc. Lc. Jo. einerseits und dem HE andrerseits. Das will aber etwas besagen, wenn man erwägt, daß das HE manche Traditionen enthält, welche im Mt. nicht Aufnahme gefunden haben. Dies Verhältnis wäre unbegreiflich, wenn das HE die aramäische Übersetzung oder Bearbeitung des griech. Mt. oder eines mit diesem naheverwandten griech. Ev. wäre. Die unverkennbare Tendenz des Verfassers auf Vermehrung des Stoffs aus anderweitiger Tradition, welche in diesem Fall zu constatiren wäre, müßte ihn doch unvermeidlich auf andere griech. Evv. geführt haben. Das positive Verhältnis des HE zu Mt. und das negative Verhältnis desselben zu den anderen Evv. erklärt sich nur aus der Existenz eines uralten „hebräischen" Mt. Es ergeben sich aber zwei Möglichkeiten. Entweder das HE ist das Original, von welchem der griech. Mt. eine sehr freie Übersetzung und Bearbeitung darstellt; oder das HE ist eine Umarbeitung des hebr. Mt., welcher letztere früher oder später auch von

---

Beil. IX, 4) die Genealogie lasen, so kann dieselbe dem Tatianischen Diatessaron nicht abgesprochen werden" (S. 573). Wer so mit dem überlieferten Geschichtsstoff umgeht, weiß auch mit den chronologischen Schwierigkeiten fertig zu werden. Da es doch bedenklich erscheint, daß ein um 180 auf Grund des um 170 verfaßten Diatessarons angefertigtes HE von Hegesippus um 180 citirt sein sollte (Bd. I, 460), so muß die Angabe des Eusebius (oben S. 657 A. 3): Hegesippus theile Einiges aus dem HE mit, dahin verdreht werden, daß Eusebius dies nur auf Grund seiner Vergleichung der Stoffe bei Hegesipp und im HE vermuthet habe (Nösgen S. 575). Und doch hatte Eusebius sich in Bezug auf Papias, bei dem er nur eine gleichfalls im HE enthaltene Erzählung las, einer so irreführenden Ausdrucksweise vorsichtig enthalten (oben S. 703 Frg. 22). Die Rechtfertigung für diese Kühnheit findet Nösgen darin, daß Eusebius, wie ein dort gebrauchtes ὡσάν beweisen soll, auch das Andere nur vermuthungsweise ausspreche, Hegesipp habe Einiges aus jüdischer Überlieferung mitgetheilt. So wird Eusebius auch wohl nur vermuthet haben, daß im Werk des Hegesippus einige hebräische Worte zu lesen waren! Was aber ὡσάν anlangt, so genügen wohl die oben S. 27 A. 4 genannten Beispiele, den Irrtum Nösgens zu beleuchten. Nicht als seine Vermuthung bezeichnet es Eusebius damit, daß jüdische mündliche Tradition die Quelle einiger Mittheilungen Hegesipps sei, sondern er bezeugt vielmehr, daß Hegesipp seinerseits diese Dinge, als aus solcher Quelle geschöpft, mittheile. Weil Eusebius diese Angabe des Hegesippus nicht kontroliren kann, bedient er sich dieses Ausdrucks, welcher die Verantwortung für die Herkunft und den Werth solcher Mittheilungen dem Hegesippus selbst überläßt.

einem Griechen frei bearbeitet oder treu übersetzt und dadurch in unseren kanonischen Mt. verwandelt worden ist. In dem zweiten Fall, den ich als den wirklichen ansehe, erklärt sich das vorhin beschriebene Verhältnis des HE zu den kanonischen Evv. einfach genug. Der Redaktor des HE beschränkte sich auf den hebr. Mt., weil dies das einzige für seine Volksgenossen in deren Sprache verfaßte Ev. war. Die anderen Evv., sofern solche damals bereits existirten, waren ihm schon durch ihre griech. Sprache unzugänglich oder mindestens unbequem zu benutzen. Die hebräischen Übersetzungen des Johannes und anderer Bücher, welche im 4. Jahrhundert existirten (oben S. 672), werden erst später entstanden sein. Die griech. Evv. aber konnte der Verfasser des HE nicht zu Rathe ziehen, auch wo er darauf ausging, durch Benutzung anderweitiger Tradition über seine Vorlage, den hebr. Mt., hinauszugehen. Die dritte Annahme, welche man für möglich gehalten hat, daß das HE eine freie Übersetzung und Bearbeitung des griech. Mt. sei, hat Alles gegen sich, was hier in Betracht kommt. Was vorhin über den hierbei schwer begreiflichen Mangel an Berührungen zwischen dem HE und den anderen griech. Evv. gesagt wurde, ist noch das Geringste. Steht es ganz unabhängig vom HE fest, daß es am Ende des 1. Jahrhunderts einen hebr. Mt. gegeben hat, welcher nicht nur bei den Juden und Judenchristen Palästinas, für welche er geschrieben war, sondern auch außerhalb des hl. Landes in griechischen oder sprachlich gemischten Gemeinden verbreitet war (Bd. I, 887—897), so wird es unerklärlich, daß der aramäisch redende und schreibende Judenchrist, welcher das HE schuf, nicht diesen hebr. Mt., sondern eine griech. Übersetzung desselben seiner Arbeit zu Grunde legte. Man müßte annehmen, daß der hebr. Mt. vor Entstehung des HE und vor der Mitte des 2. Jahrhunderts, um welche spätestens das HE entstanden sein muß, welches Hegesippus und Clemens citirt haben, auch aus den Kreisen der Judenchristen spurlos verschwunden gewesen sei. Aber eben dies wäre völlig unbegreiflich. Daß der hebr. Mt. aus den griechischen Kirchen verschwand, seitdem man einen griech. Mt. besaß, welcher für einen vollgültigen Ersatz galt, ist nur natürlich. Was aber sollte den hebräischen Christen, welche unseres Wissens kein anderes Ev. besaßen, und für welche der hebr. Mt. eigens geschrieben war, dieses ihr einziges Ev. geraubt haben, ehe das HE entstand? Wenn diese es nicht selbst im Bunde mit ihren erbitterten Feinden, wie Rabbi Tarphon (oben S. 673), vertilgt haben, so müssen sie es behalten und gebraucht haben, wenigstens so lange sie nicht einen voll aus-

reichenden Ersatz dafür erhalten hatten. Dann ist aber kein Grund zu ersinnen, warum die Judenchristen ihr eigenes „hebräisches“ Ev. sollten bei Seite gelegt und statt dessen eine griechische Übersetzung desselben sich verschafft haben, um aus diesem griechischen Buch wieder mühsam ein „hebräisches“ Ev., nämlich das HE herzustellen. Der hebräische Mt. ist allerdings auch aus den Händen der jüdischen Christen verschwunden, wie aus den Kirchen der griechischen Christen. Zur Zeit des Eusebius und sicherlich schon des Origenes, der davon gewußt und geredet haben müßte, wenn es sich anders verhielte, existirte er überhaupt nicht mehr (oben S. 680). Dies begreift sich nur dann. dann aber auch vollkommen, wenn der hebr. Mt. im HE untergegangen ist.

Nun hat man freilich mit Außerachtsetzung dieser naheliegenden geschichtlichen Erwägungen einen philologischen Beweis für die Abhängigkeit des HE von einem griech. Original oder speciell von unserem griech. Mt. aus Übersetzungsfehlern des HE führen wollen. Ein solcher sollte vorliegen in dem, was im HE aus Anlaß des Namens Barabbas geschrieben stand. Daß aber dort kein Misverständnis eines griech. Textes vorliegt, ist bereits gezeigt worden (S. 697). Einen zweiten Hauptbeweis sollte Frg. 6 liefern. Nur ein Misverständnis des seltsamen, nach Origenes in der griechischen Literatur und Umgangssprache unerhörten (*τὸν ἄρτον ἡμῶν*) *τὸν ἐπιούσιον* und eine falsche Ableitung desselben von *ἡ ἐπιοῦσα* (der folgende Tag) soll das noch seltsamere מחר des HE erzeugt haben. Aber ganz abgesehen von der Frage, ob das HE Original oder Übersetzung sei, würden mir geschichtliche Gründe diese Meinung unannehmbar machen. Nach Mt. 6, 9—13; Lc. 11, 1—4; Apostellehre c. 8; Polyc. ad Phil. 7; Marcions Ev. (oben S. 471) und aller späteren Tradition kann doch nicht wohl bezweifelt werden, daß das Vaterunser seit den Tagen Jesu von seinen Verehrern sehr häufig gebetet worden ist, also auch von den hebräischen Christen Palästinas in ihrer Sprache, in derselben Sprache, in welcher Jesus nach den im NT erhaltenen Proben mit dem Volk, mit seinen Jüngern und mit Gott verkehrt hat, und in welcher auch das HE geschrieben wurde. Wenn irgendwo, dann muß bei den „Hebräern“ (AG. 6, 1) der Wortlaut des Gebetes, welches Jesus seinen Jüngern gegeben hat, sich fortgepflanzt haben. Wenn aber dies der Fall war, so erscheint es undenkbar, daß ein Hebräer, welcher das Vaterunser in einem griech. Buch fand und samt dem übrigen Inhalt des Buches auch dieses Stück zu übersetzen hatte, sich auf eine etymologische Untersuchung des seltenen griech. Wortes

eingelassen und darauf seine von der bisherigen Form des Gebets bei den Judenchristen abweichende Übersetzung gegründet haben sollte. Wäre der Verfasser des HE Übersetzer eines griech. Textes gewesen, so würde er auch bei der Übersetzung der 4. Bitte das Vaterunser, welches er zu beten pflegte, nicht vergessen haben. Hieronymus und Luther haben sehr wohl gewußt, daß ἐπιούσιος nicht „täglich" heiße, aber der Gebetspraxis der abendländischen Christenheit haben sie sich auch als Bibelübersetzer nicht widersetzen können und haben, Hieronymus wenigstens Lc. 11, 3), Luther auch Mt. 6, 11 das „tägliche" Brod stehen lassen. Also selbst dann, wenn sonst erwiesen wäre, daß das HE eine Übersetzung sei, müßte man annehmen, daß es an diesem Punkt den von jeher in der jüdischen Christenheit fortgepflanzten Originallaut lediglich bewahrt habe. Da Jesus aramäisch gesprochen hat, so ist ἐπιούσιος auf alle Fälle ebenso wie die sämtlichen in griech. Form uns überlieferten Worte Jesu eine Übersetzung, und daß das מחר des HE nicht das Original, sondern eine fehlerhafte Rückübersetzung sei, ist geschichtlich äußerst unwahrscheinlich, aber auch sprachlich unerweislich. Sofern zwischen HE und Mt. ein Verhältnis von Original und Übersetzung obwaltet, ist die Originalität in diesem Fall auf Seiten des HE zu finden[1]. Weitere Beweise für

1) Eine vollständige Erörterung der vielbesprochenen 4. Bitte muß ich mir hier versagen, möchte aber doch zum Schutz des oben Gesagten Folgendes bemerken: 1) Wenn oftmals, wie es scheint schon zur Zeit des Hier. (Vall. VII, 35) und auch noch von Delitzsch S. 22, von demselben im Römerbrief ins Hebr. übersetzt S. 17, Edwards in Ztschr. f. wiss. Theol. 1886, S. 378 u. A. der Gedanke, welchen das HE hier bietet, unerträglich, „ungeistlich" und insbesondere mit Mt. 6, 34 unvereinbar gefunden worden ist, so ist doch immer wieder zu bemerken, daß das Beten um die Bedürfnisse des anderen Tages das gerade Gegentheil des sündlichen μεριμνᾶν um dieselben Dinge ist und zugleich das beste Mittel jenes loszuwerden cf. 1 Petri 5, 7. Es gibt allerdings auch ein κακῶς αἰτεῖσθαι Jak. 4, 3; dieses aber liegt nicht in der Form oder den Gegenständen des Gebets. Wie unter normalen und einfachen Verhältnissen, also abgesehen von dem Leben des vagabundirenden Bettlers und des nichtsthuenden Rentiers, die Arbeit des heutigen Tages (der Gegenwart) dazu dient, daß man am anderen Tage (in der Zukunft) zu essen habe, so ist es auch das Natürliche, daß das Gebet, welches zur Arbeit gehört, sich heute auf das richte, was man am nächsten Tage braucht. So vermeidet man das ἀγροφεῖν πρὸς τοὐπιόν, wie Clemens strom. II, 85 vielleicht nicht ohne Einfluß des HE oder seines hebräischen Lehrers schreibt cf. oben S. 657. Die Bitte selbst hat Clemens meines Wissens nicht besprochen; aber das richtige Verständnis, welches auch in die egyptischen Versionen übergegangen ist, scheint er gehabt zu haben. — 2) Die Ableitung von ἡ ἐπιοῦσα sc.

eine Abhängigkeit des HE von einem griech. Text und speciell unserem griech. Mt. sind aber überhaupt nicht beigebracht; denn die Fälle, in welchen das HE sachlich Richtigeres bietet, als Mt., beweisen nicht dies, sondern nur, daß Mt. in materieller Beziehung das Ursprüngliche bewahrt hat, welches der Redaktor des HE berichtigte; aber der Fehler, welcher älter sein muß, als die Correctur, kann schon im hebr. Mt. gesteckt haben. Während der griech. Übersetzer treu übersetzte, hat der Redaktor des HE aus besserer Kunde der Tradition oder des AT's den vorgefundenen Fehler des Originals berichtigt.

Dahin gehört Frg. 12. Steht fest, daß Jesus den ersten und den letzten Märtyrer, von welchen das AT in seinem ersten und, nach jüdischer Ordnung, seinem letzten Buch (Gen. 4 und 2 Chron. 24) erzählt, zusammenstellen wollte, so hat das HE hier das sachlich Richtige, Mt. sachlich Irriges geboten. Aber das Richtige kann nicht das Ursprüngliche sein. Fand der griech. Mt. den richtigen Namen Jojada vor, so ist schwer begreiflich, warum er ihn durch den fal-

---

ἡμέρα oder von *τὸ ἐπιόν* (= *ὁ ἐπιὼν χρόνος*) ist unanstößig. Von jeder beliebigen Form des Particips *ἐπιών, οὖσα, όν* kann man es bilden, wie *ἑκούσιος* von *ἑκών, οὖσα, όν*. Glaubt man wegen des Gegensatzes von *σήμερον* speciell an *ἡ ἐπιοῦσα* festhalten zu sollen, so kann man die Forderung, daß es dann *ἐπιουσαῖος* heißen müsse, wie *δευτεραῖος*, als ganz willkürlich ablehnen; denn daß diese von *δευτέρα ἡμέρα* abgeleitete Bildung gar nicht mit besonderer Rücksicht auf das Femin. *δευτέρα* so geformt ist, beweist das analog gebildete *σκοταῖος ἦλθε* Xenophons cf. Kühner-Blaß, Griech. Gramm. I³, 1, 624 A. 2. Andererseits cf. *Ἀρεθούσιος* von *ἡ Ἀρέθουσα*. — 3) Ist der griech. Mt. Übersetzung eines hebr. oder aram. Buchs, so hat der Übersetzer das Wort *τὸν ἐπιούσιον* weder überhaupt geschaffen, noch auch zuerst ins Vaterunser gebracht. Denn längst ehe die Übersetzunng entstand, müssen griechisch redende Christen das Vaterunser gebetet haben. Daß aber diese *τὸν ἐπιούσιον* gesagt haben, beweist die Übereinstimmung aller griech. Zeugen mit Lc. 11, 3 an der Spitze. Aus dem Sprachgebrauch der griech. Christen also hat der Übersetzer des Mt. das Wort genommen. Von da aus würde sich eine gewisse Unebenheit erklären, welche in der Anwendung des Wortes gerade bei Mt. zu liegen scheint. Bei Lc. entspricht das Brod des kommenden, des in jedem einzelnen Fall folgenden Tages cf. AG. 7, 26; 16, 11; 20, 15; 21, 18 trefflich dem *τὸ καθ' ἡμέραν*. Dagegen sollte man bei Mt. im Gegensatz zu *σήμερον* ein adjektivisches *αὔριος*, also *τὸν αὔριον* oder auch *τὸν τῆς αὔριον* erwarten. Mt. hätte das einmal geprägte Wort beibehalten, obwohl es für seine Fassung dieser Bitte weniger passend war. Möglich ist aber auch, daß er es völlig passend fand, als Übersetzung eines vorgefundenen דמחר, indem er dieses in dem weiteren Sinne der Folgezeit nahm, den es wirklich hat, und indem er *ἐπιούσιος* von *τὸ ἐπιόν, τοὐπιόν* ableitete.

schen Namen Barachias ersetzte. Möglicher wäre, daß sowohl der griech. Übersetzer als der aram. Redaktor in ihrer gemeinsamen Vorlage nur den Namen Zacharias vorfanden, cf. Lc. 11, 51, und daß der Grieche den falschen, der schriftgelehrtere Hebräer den richtigen Vatersnamen hinzusetzte. Aber es wäre doch sehr sonderbar, daß beide Übersetzer oder Bearbeiter das gleiche Bedürfnis empfunden und jeder in seiner Art befriedigt hätten, den Namen des Vaters hinzuzusetzen. Wenn man eine Parallele zu *τοῦ δικαίου* haben wollte, warum setzte nicht einer ein beliebiges anderes Epitheton hinzu? etwa der Grieche, welcher ihn für den nachexilischen Propheten gehalten zu haben scheint, *τοῦ προφήτου,* was übrigens auch auf den im 2 Chron. 24 passen würde? Das allein Wahrscheinliche ist, daß in dem gemeinsamen Original des Mt. und des HE der Fehler bereits enthalten war. Der griech. Übersetzer hat ihn arglos verewigt, im HE wurde der Anstoß, welcher für jeden schriftgelehrten Juden darin lag, durch Correctur beseitigt.

Ähnlich, aber doch minder einfach, verhält es sich mit dem Vatersnamen des Petrus im Frg. 8 und 10. Die Übereinstimmung des HE mit dem 4. Ev. macht die durch diese vertretene Tradition überwiegend glaubwürdig. יוחנן wird der Name des Vaters des Petrus wirklich gewesen sein. Die Form bei Mt. 16, 17 scheint statt dessen יונה vorauszusetzen, was nach dem palästinensischen Talmud auch in christlicher Zeit ein nicht ganz seltener Name war (cf. Levy, Neuhebr. Lex. II, 229), welcher mit dem viel gewöhnlicheren Namen יוחנן nichts zu schaffen hat. Stand im Original des griech. Mt. יונה, so war das ein Fehler, vielleicht nur ein Schreibfehler, und der Verf. des HE, welcher das sachlich Richtigere hat, zeigt sich wieder als ein sachkundiger Corrector. Dies ist jedenfalls einfacher anzunehmen, als daß der griech. Übersetzer des Originals den Namen יוחנן, den er 26 mal richtig durch *Ἰωάννης* wiedergibt an dieser einen Stelle ungeschickter Weise durch *Ἰωνᾶ*, womit er 5 mal richtig den Propheten Jona bezeichnet, transscribirt haben sollte. Die Transscription von יוחנן durch *Ιωνα* 4 (2) Reg. 25, 23 ist keineswegs sicher; der cod. Al. hat *Ιωαναν,* der sogen. Lucian ed. Lagarde *Ιωναν*. Ähnliche Varianten finden sich anderwärts genug z. B. Lc. 3, 27. 30. Wenn diese letzte Erörterung nicht ebenso sicher, wie die vorige zu dem Resultat führt, daß ein in dem gemeinsamen Original des griech. Mt. und des HE enthaltener Fehler von jenem conservirt, von diesem corrigirt ist, so liegt das daran, daß möglicherweise der Fehler ein nur vereinzelt vorgekommener, gerade

in das Exemplar, welches dem griech. Mt. vorlag, eingedrungener Schreibfehler war. Ganz unverständlich aber ist, wie Resch S. 336 aus dem *υἱὲ Ἰωάννου* einen Grund gegen die Identität des von dem Scholiasten citirten „jüdischen Ev.“ und des aramäischen Ev. der Nazaräer herleiten mochte; denn gerade diese Namensform hat ja — selbstverständlich in aramäischer Sprachform und hebräischer Quadratschrift — nach Origenes zu Frg. 10 im Ev. der Nazaräer gestanden.

Wenn der Redaktor des HE sich in Frg. 12, wahrscheinlich auch in Frg. 8, als ein sachverständiger Corrector des im griech. Mt. erhaltenen Ursprünglichen zeigt, so anderwärts als ein Glossator nach Art der Targume. So in Frg. 16. Warum der griech. Mt. die sinnreiche Deutung des Namens Barabbas beseitigt haben sollte, wenn er sie vorfand, ist nicht zu ersinnen. Das Gleiche gilt von dem Namen Thabor und der genaueren Bezeichnung der hl. Stadt in Frg. 4. 5. Man meint in Frg. 7 (die anschauliche Charakteristik des Kranken und seine rührende Rede), Frg. 9 (die Bemerkung über die Propheten), Frg. 10 (der Reiche, der sich hinter den Ohren kratzt, und die lebhafte Schilderung der Noth der armen Volksgenossen), die phantasiereichen Ausführungen eines volkstümlichen Predigers vor sich zu haben, dessen Texte wir in unserem Mt. besitzen. Die klassische Kürze der Parallelabschnitte bei Mt., welche sich zum großen Theil wesentlich ebenso auch bei Lc. und Mc. finden, verbürgt die Ursprünglichkeit der kanonischen Erzählungen. Es sind Reflexionen, wie sie dem Ausleger und Prediger angesichts der Taufe Jesu kommen, welche wir in Frg. 2 in die Form einer volkstümlichen Erzählung gebracht finden.

Der deutende Bearbeiter hat auch durch sachliche Umgestaltungen die ursprüngliche Erzählung unanstößiger oder erbaulicher zu machen sich bemüht. Die Änderung in Frg. 13 kann durch ähnliche Gründe veranlaßt sein, wie die, welche dem Eusebius die Relation des HE beachtenswerth machten. Es schien zu hart, daß ein Knecht, der kein ausdrückliches Gebot seines Herrn übertreten und dessen Eigentum nicht veruntreut, sondern in Furcht vor seinem strengen Herrn das ihm anvertraute Talent vor Dieben geschützt hat, so streng angefahren und gestraft sein sollte, wie es in der kanonischen Parabel geschieht. Außerdem schienen die wirklichen Vorkommnisse des Lebens nicht gehörig berücksichtigt zu sein. Wie viele versündigen sich an dem, was Gott ihnen anvertraut, noch viel schwerer, als jener ängstliche Knecht, dem nur der Unternehmungsgeist zu fehlen scheint! Beiden Mängeln ist im HE abgeholfen. Wie leicht sich diese Um-

gestaltung erklärt, so unverständlich wäre die Entstehung der Parabel des Mt. auf Grund derjenigen des HE. Das Wunderbarste daran wäre, daß Mt. auf diesem Wege zu einer Erzählung gekommen wäre, welche gerade darin den klassischen Stil, den echten Geist der Parabelreden Jesu zeigt, daß sie ohne Rücksicht auf allseitige Anwendbarkeit eine einzelne Wahrheit zu scharfem, einseitigem Ausdruck bringt. Das Urtheil des Herrn bemißt sich nur nach der Treue und dem Eifer, womit der Knecht das ihm Anvertraute verwaltet, und nicht nach der Grösse des Anvertrauten und dem absoluten Werth des Erworbenen. Diesen Grundgedanken muß man völlig übersehen haben, wenn man wie Handmann S. 102 urtheilen mag, die Duplicität der treuen Knechte bei Mt. und Lc. sei eine inhaltlose Weitläufigkeit. Über die Abweichung von aller kanonischen Tradition in Frg. 10 ist darum schwer zu urtheilen, weil nicht überliefert ist, was aus dem ersten Reichen geworden ist. Es ist aber von vorneherein unwahrscheinlich, daß Mt., der mehrmals ein Paar von Menschen nennt, wo Mc. und Lc. nur eine Person nennen, die Duplicität beseitigt haben sollte, wenn er sie vorfand. Dagegen konnte die kanonische Erzählung allzu schroff erscheinen, weil sie erstens einen reichen Jüngling, welcher dem Herrn, auch abgesehen von dem Attribut ἀγαθέ, welches nur bei Mc. 10, 17; Lc. 18, 18, aber nicht bei Mt. 19, 16 echt ist, in ehrerbietiger Weise begrüßt, des Heils verlustig gehen läßt; und weil sie zweitens nicht ausdrücklich darstellt, daß doch auch einmal ein Reicher zum Heil gelangt. Drittens war anstößig und wird nicht erst dem Origenes bedenklich erschienen sein, daß Jesus dem Reichen vollkommene Erfüllung des Gesetzes, nach Mt. 19, 19 auch des Gebots der Nächstenliebe, woran es den Reichen doch gerade fehlt, zugestanden haben sollte. Das letzte Bedenken ist durch die Unterscheidung dieses königlichen Gebots (Jak. 2, 8) von den Geboten des Dekalogs im HE in recht geschickter Weise beseitigt, die übrigen durch Unterscheidung eines Reichen, der, wie wir annehmen müssen, von Jesus angenommen wird, von einem anderen, welcher an der Klippe der Forderung opferbereiter Nächstenliebe scheitert. Wie auf Grund dieser überaus planen Darstellung die viel schwierigere der Synoptiker entstanden sein sollte, ist unerfindlich. Daß die Darstellung des Mt. die Lehre von einer übergesetzlichen Gerechtigkeit zu begünstigen scheine (Handman S. 90), ist doch nur insofern richtig, als ein Leser, welcher die Gebote des Dekalogs nicht nach der Anweisung Jesu (Mt. 5, 21. 27), sondern ebenso oberflächlich wie der reiche Jüngling versteht, zu dem Irrtum kommen könnte, Jesus habe

die Selbstbeurtheilung des Jünglings als richtig gelten lassen, während die ganze Geschichte das Gegentheil lehrt.

Daß die abweichende Darstellung der Versuchungsgeschichte (Frg. 4) in dem Hauptpunkt aus apologetischen Erwägungen erwachsen, also sicherlich nicht ursprünglich ist, meine ich schon S. 692 gezeigt zu haben. Daß der Geist Jesum an einem seiner Haupthaare ergriffen und auf den Berg emporgetragen haben soll, ist freilich eine unseren Geschmack verletzende Zuspitzung älterer Erzählungen[1], geht aber doch nicht so weit über jene hinaus, daß man sich daraus die nachträgliche Beseitigung dieses Zugs in den synoptischen Darstellungen erklären könnte. Jüdische Theologie und atl. Exegese, welche keinem Evangelisten hätte anstößig sein können, hat die eigentümliche Darstellung der Taufe in Frg. 3 verursacht (oben S. 689). Daß die Taube, welche außer den Synoptikern auch Johannes bezeugt, im HE fehlt, erklärt sich aus der apologetischen Tendenz dieses Ev. Erwägt man die Heilighaltung der Taube in heidnischen Culten der Syrer und Phönicier, unter anderem auch in Askalon, also nahe genug bei dem Gebiet, auf welchem das HE entstanden ist, und die in beiden Talmuden zu findende, also sicherlich nicht ganz junge Fabel, daß die Samariter ein Bild der Taube verehren[2], so muß auch einleuchten, daß die Taube in der Taufgeschichte der jüdischen Polemik eine mindestens ebenso brauchbare Handhabe darbot, wie die Flucht nach Egypten eine solche wirklich geboten hat. Es war ein den echten Juden an den Götzendienst erinnerndes Element der ev. Tradition, welches das HE beseitigte. Gegen eine Bath-Kol vom Himmel her, gegen einen hörbaren Zuruf des „Geistes der Propheten" hatte kein Jude etwas einzuwenden[3]. Von einigen wenigen Abweichungen des HE läßt sich nicht mit gleicher Sicherheit behaupten, daß sie entweder dem Zweck homiletischer Belebung, Veranschaulichung, Verdeutlichung dienen, oder von der Absicht eingegeben sind, das ur-

---

1) Hilgenfeld und Nicholson citiren 1 (3) Regn. 18, 12; 2 (4) Regn. 2, 16; Ezech. 8, 3 *(in visione dei)*; Bel et dr. 35; Ascensio Isaiae 6, 14; AG. 8, 39; Herm. vis. I, 1, 3; II, 1, 1.

2) Cf. in Kürze Schürer, Jüd. Gesch. II, 7 A. 22; S. 12 A. 39.

3) Cf. Weber, System S. 387 f. Jo. 12, 28; AG. 23, 9. Daß nach dem HE im Unterschied von den kanonischen Evv. die Messiasweihe bei der Taufe „bloß ein innerer Vorgang" sei, ist eine befremdliche Behauptung von Handmann S. 69. Daß das Wort des herniedersteigenden Geistes eine unhörbare Einsprache gewesen sei, wäre eine willkürliche Eintragung; die hörbare Stimme aber gehört doch nicht weniger der Sinnlichkeit an, als die sichtbare Taube.

sprüngliche Ev., die gemeinsame Vorlage des griech. Mt. und des HE für jüdische Leser möglichst unanstößig zu machen. Aber noch weniger läßt sich eine Abhängigkeit des Mt. vom HE erweisen. Was das HE statt des *ἤρξατο καταθεματίζειν καὶ ὀμνύειν* (Mt. 27, 74 Frg. 14) bot, ist, da *καταρᾶσθαι* = *καταθεματίζειν* ist, nur ein um das *ἠρνήσατο* aus v. 70. 72 verstärkter Ausdruck, welcher auch für das Ohr bemerklich machte, was jeder verständige Leser des Mt. sich selbst sagt, daß dies die dritte der von Jesus vorhergesagten Verleugnungen des Petrus war. Zu Frg. 17 läßt sich durch äußerliche Erwägungen nicht entscheiden, ob die christliche Deutung von Jes. 6, 4 cf. Amos 9, 1, welche die Darstellung des HE zu bedingen scheint, oder der Gedanke, welchen man in Mt. 27, 51 verkörpert sieht, der ältere ist. Der letztere ist jedenfalls uralt (Hbr. 6, 19 f.; 9, 7; 10, 20; Eph. 2, 18), und der schärfere Gegensatz gegen das christusfeindliche Judentum, welcher hier im HE vorliegt, dürfte eher auf ein vorgerücktes Stadium des Gegensatzes zwischen Judentum und Judenchristentum hinweisen. Daß die Nazaräer gerade auch dem Buch des Jesaja scharfe Waffen gegen das gesetzliche Judentum entnahmen, wissen wir (oben S. 669). In diesem Fall ist es wiederum nicht Mt. allein, sondern die ganze synoptische Tradition, mit welcher das HE im Widerspruch steht. Bei Frg. 18 kommt zu den Synoptikern auch noch Paulus[1]. Die Erwähnung einer dem Jakobus zu Theil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen 1 Kor. 15, 7 beweist allerdings, daß das HE ebenso wie Paulus auch über solche echte Traditionen verfügte, welche in den kanonischen Evv. keine Aufnahme gefunden haben. An eine Entlehnung von Paulus, dessen Briefe die Nazaräer nicht lasen, ist nicht zu denken. Paulus und das HE schöpfen unabhängig von einander aus der mündlichen Überlieferung. Aber der unversöhnliche Widerspruch des HE mit dem jedenfalls älteren Zeugen Paulus und mit den kanonischen Evv. an dieser Stelle beweist auch, daß der Redaktor des HE die ihm zu Gebote stehenden Überlieferungen nicht treu wiedergegeben hat, oder diese selbst getrübt waren. Die Absicht, den von allen Judenchristen überschwänglich verehrten Jakobus zu verherrlichen, hat trübend eingewirkt. Das hohe Alter, die weite Verbreitung und der innere Charakter des in

1) Wenn Handmann S. 78 bemerkt, auch bei Paulus schienen schon andere Erscheinungen vorangegangen zu sein, so ist das eine sonderbare Bescheidenheit. Paulus bezeichnet die dem Jakobus gewordene durch Anwendung eines dreimaligen *ἔπειτα* unzweideutig als die vierte der Zeitfolge nach und stellt sie sogar hinter diejenige der 500 Brüder.

Frg. 22 enthaltenen Stoffs läßt nicht daran zweifeln, daß das HE auch hier ein Stück echter Tradition sich angeeignet hat. Dasselbe gilt von dem Wenigen, was in Frg. 18a als sicher angenommen werden konnte. Auch die Sprüche in Frg. 19—21 haben echten Klang. Vielleicht würden wir über Frg. 23 ebenso urtheilen, wenn uns das Original erhalten wäre. Aber man vermißt alle diese Überschüsse über die kanonische Überlieferung bei Mt. ebensowenig, als in einem andern Ev. Sie beweisen nur das Streben des Redaktors des HE, das einzige Ev., welches die Judenchristen bis dahin gehabt hatten, aus der noch nicht ganz versiegten Quelle einheimischer mündlicher Überlieferung zu bereichern. Das HE muß vermöge dieser Zusätze und der vielen kleineren glossatorischen Zuthaten etwas umfangreicher als der griech. Mt. gewesen sein, wenn wir nicht ohne jeden Anhalt in der Überlieferung, vielmehr im Widerspruch mit dem allgemeinen Urtheil, welches Epiphanius wiedergibt, daß es ein sehr vollständiger Mt. sei, und mit dem in diesem Fall gewichtigen Schweigen des Hieronymus annehmen wollen, daß ganze Kapitel des Mt., in Bezug auf welche uns zufälliger Weise keine Zeugnisse für das HE erhalten sind, wie c. 5. 7—11. 13—15. 17. 20. 22. 24, im HE fehlten. Die Stichenangabe bei Nicephorus (oben S. 299, 48: 2200 Stichen), wonach es an Umfang zwischen Mc. (nach Niceph. 2000) und Jo. (2300) in der Mitte und beträchtlich hinter Mt. (2500) und Lc. (2600) zurückstände, kann nicht wohl richtig sein. Einen Fehler in der Ziffer anzunehmen scheint aber auch unbedenklich, da diese Stichometrie, wie der kritische Apparat zu S. 297—301 zeigt, manche uralte Fehler in den Zahlen enthält. Möglich auch, daß die griechische Übersetzung des Hier., welche der Angabe zu Grunde liegt (oben S. 659), weniger stattlich und weitläufig geschrieben war und abgeschrieben wurde, als die kanonischen Bücher, und daher bei ungefährer Schätzung das Werk kleiner erscheinen ließ, als es war.

Das Ergebnis fasse ich in folgende Sätze zusammen: 1) Das HE ist unabhängig von allen griech. Evv., insbesondere auch vom griech. Mt. 2) Soweit überhaupt ein Verhältnis von Übersetzung und Original (in sprachlichem Sinne) zwischen ihm und unserem Mt. besteht, ist die Originalität auf Seiten des HE. 3) Das HE ist keine selbständige literarische Schöpfung, auch nicht in dem Sinn und Maß, in welchem es Mc. und Lc. im Vergleich mit der sonst vorhandenen Evangelienliteratur sind. Es ist vielmehr in seinem ganzen Aufriß und bis in die den Charakter des Mt. constituirenden Eigentümlichkeiten und Sonderbarkeiten hinein eine Dublette zum kanonischen Mt.

4) Überall, wo es in Bezug auf den Stoff und die den Stoff selbst so oder anders gestaltende Darstellung von Mt. abweicht, tritt der secundäre Charakter des HE zu Tage. Das dem HE zu Grunde liegende Ev. ist, was die Sachen anlangt, im griech. Mt. viel treuer erhalten, als im HE. In dem Streben, jenes Ev. für die judenchristlichen Gemeinden erbaulicher, deutlicher, eindringlicher und reichhaltiger, zugleich aber auch den Juden unanstößiger zu machen, ist diese Bearbeitung unternommen worden. 5) Das dem HE zu Grunde liegende, im griech. Mt. sachlich bei weitem treuer erhaltene, im übrigen aber verloren gegangene Ev. war nach Satz 1. 2 nicht ein griechisches, sondern ein „hebräisches“ Buch. Die ohnehin nicht zu beanstandende Überlieferung, daß Mt. sein Ev. „hebräisch“ geschrieben habe (Bd. I, 896 cf. oben S. 679 ff.), hat also an dem HE und seinem in Satz 3. 4 bezeichneten Verhältnis zum griech. Mt. einen von jener Überlieferung unabhängigen Beweis seiner Wahrheit. Ein mit unserem Mt. sachlich mehr oder weniger identisches „hebr.“ Ev. ist die gemeinsame Wurzel sowohl des griech. Ev. unter dem Namen des Mt., welches die griech. Kirche ihrem Kanon einverleibte, als des aramäischen Ev., welches die Nazaräer noch am Ende des 4. Jahrhunderts in ausschließlichem Gebrauch hatten.

8. Auf die Frage nach dem Ursprung des HE wie auf manche andere paßt die Bemerkung Luthers: *Si haberemus hebraeum Matthaeum, facile expediremus*[1]. Wäre dieser hebräische Mt., wie von einigen Wenigen behauptet worden ist[2], in wirklich hebräischer Sprache,

---

1) Nach dem Bericht des Gregor Casel bei Kolde, Analecta Lutherana S. 72.

2) So Schegg, Evang. nach Matthäus I, 12 ff. Auch Delitzsch, welcher in den Untersuchungen über Matthäus S. 45. 49. 50 noch unbedenklich von der aramäischen Urschrift des Mt. sprach, und dies S. 7 dahin näher bestimmte: „in dem damals in Palästina üblichen Hebräisch, d. i. syrisch oder genauer palästinisch-aramäisch“ habe Mt. geschrieben, hat dies später (The hebrew N. Testament 1883 S. 30) für unwahrscheinlich erklärt und für eine Abfassung in der hebräischen Gelehrtensprache sich ausgesprochen. Sehr muthig ist neuerdings Resch S. 40 ff. dafür eingetreten, daß die Grundsprache des Mt. oder der Logia „das biblische Hebräisch“ (S. 50), also nicht einmal das neuere Hebräisch der Mischnah gewesen sei. Die dafür geltend gemachten Gründe sind aber durchweg der Art, daß man Bedenken tragen muß, sie ernstlich zu bestreiten. Insbesondere über die sprachlichen Verhältnisse Palästinas zur Zeit Jesu muß ich es ablehnen, mich mit Resch auseinander zu setzen, bis ich ihn im Besitz der elementarsten Voraussetzungen einer Verständigung hierüber sehe. Nur an dem Hauptbeweis von Resch für seine These darf ich nicht vorübergehen: Schon die be-

sei es auch in dem modernisirten Hebräisch der Mischnahlehrer geschrieben, so würde die Entstehung des HE sehr leicht zu begreifen sein. Es wäre ein aramäisches Targum zum Urevangelium, aus den gleichen Ursachen entstanden wie die Targume zum AT. Das der Gemeinde sogut wie unverständliche hebräische Buch mußte zuerst mündlich im Gottesdienst gedolmetscht, und diese Dolmetschung zuletzt schriftlich fixirt werden. Wie bei jenen Targumen wäre auch bei diesem nicht eine wörtliche Übersetzung, sondern eine zugleich auslegende Paraphrase zweckmäßig befunden worden. Damit wäre der umbildenden Darstellung und der Einführung anderer Überlieferungsstoffe Thür und Thor geöffnet gewesen. Aber die Voraussetzung dieses ansprechenden Phantasiebildes erscheint völlig unannehmbar. Um dies zu beweisen, bedürfte es einer sehr weitläufigen, großen Theils sprachgeschichtlichen Erörterung, welche hier nicht gegeben werden

---

kannten Zeugnisse der Väter, wonach Mt. ἑβραΐδι διαλέκτῳ oder φωνῇ oder ἑβραϊκοῖς γράμμασι geschrieben haben soll, sollen einen Beweis dagegen enthalten, daß er aramäisch geschrieben habe. Aber ganz ebenso spricht ja Hier., um von den angezweifelten Stellen (Nr. I. IV, 2; V, 1) abzusehen, oft genug von dem HE (Nr. II. V, 3; VII, 1), von dem er doch einmal genau angibt, daß es in syrochaldäischer Sprache geschrieben war (Nr. IX); und an derselben Stelle (Nr. IV, 2), welche Resch S. 44, 17 unter den Beweisen für die eigentlich hebr. Abfassung des Mt., freilich sehr unvollständig anführt, behauptet ja Hier., daß diesen angeblich echt hebr. Mt. die Nazaräer in Gebrauch haben. Versteht Resch, wie man nach S. 49 annehmen muß, unter diesem von den Nazaräern dem Hier. zum Abschreiben gegebenen Buch das HE, so hat er ja daran den sichersten Beweis, daß Hier. an eine sprachliche Verschiedenheit des ursprünglichen Mt. und des HE niemals gedacht hat. Ebenso sicher gilt dies von Epiphanius, welcher stets durch „hebräische" Sprache und Schrift oder die bloßen Namen καθ' Ἑβραίους und ἑβραϊκόν, welche den judenchristlichen Evv. gegeben wurden, an den hebr. Mt. erinnert wurde, und seinerseits so daran erinnert, daß dabei die Idendität der Sprache beider Bücher die unerläßliche Voraussetzung bildet (s. oben S. 680 A. 3 S. 655 A. 1). Selbst von der Schrift des von keinem dieser Zeugen gesehenen Urmatthäus machte man sich eine Vorstellung nach dem HE, welches Einige gesehen hatten (oben S. 661 A. 1). Und doch konnte der fünfsprachige Epiphanius (Hier. sc. Ruf. III, 6) sehr wohl den Unterschied des Hebräischen und desAramäischen (oben S. 660 A. 2); und nicht minder wußte Eusebius, daß das „Syrische" die Sprache Jesu und der Apostel, insbesondere auch des Evangelisten Mt. gewesen sei (oben S. 659 A. 4). Soweit man also von einem patristischen Zeugnis in Bezug auf die Ursprache des Mt. reden kann, ist zu sagen, daß die einigermaßen mit den sprachlichen Verhältnissen bekannten Väter sämtlich der Meinung waren, Mt. habe in der Sprache des HE, also syrisch oder aramäisch geschrieben.

kann. Aber zwei Erwägungen mag ich doch nicht unterdrücken. Es ist undenkbar, daß ein Buch, welches wahrscheinlicher vor als nach dem J. 70 in Palästina entstand und die Worte und Thaten Jesu zum Inhalt hatte, in einer anderen Sprache geschrieben sein sollte, als in welcher Jesus mit seinen Volksgenossen verkehrt und zu Gott gebetet hat. Dies war aber nach dem vielfältigen Zeugnis des NT's nicht die hebräische Gelehrtensprache, sondern die aramäische Volkssprache. Ein Ev., welches den Juden und Judenchristen Palästinas die Worte Jesu in neuhebräischer Sprache dargeboten hätte, wäre in seinen wichtigsten Theilen eine gelehrte Übersetzungsarbeit und ein zweckwidriges Ding gewesen. Es widerstreitet nicht nur der Natur der Verhältnisse, sondern auch dem Geist des ersten Christentums, daß das Ev., welches den Armen gepredigt und von den Unmündigen gläubig aufgenommen worden war, nun, da es schriftlich wurde, diesen das Verständnis verwehrt oder jedenfalls sehr erschwert und dagegen an die Gelehrten sich gewandt haben sollte. Einen zweiten Beweis gegen diese Hypothese liefern die Nachrichten über die Nazaräer. Es gab unter ihnen tüchtige Kenner sowohl des biblischen Hebräisch als des Aramäischen (oben S. 649 f. A. 2). Sie lasen das AT. ganz so wie die Juden[1], d. h. in der Originalsprache, was bei ihnen ebensowenig als bei den übrigen Juden ihrer Zeit ausschließt, daß sie dasselbe im Gottesdienst der Gemeinde Stück für Stück in das Aramäische übersetzten. Dann wird aber unbegreiflich, warum sie es mit ihrem hebräischen Ev. anders machten. Selbst wenn sie in früher Zeit ein schriftliches Targum zu demselben angefertigt hatten und dieses sogar im Gottesdienst lieber gebrauchten als das Original, wäre damit der vollständige Untergang des Originals in keiner Weise erklärt. Erklärlich ist der Untergang des Urmatthäus im Gebiet der hebräischen Christenheit überhaupt, wie schon bemerkt S. 709, nur dann, wenn er im HE untergegangen ist d. h. wenn er in derselben Sprache wie dieses geschrieben war und nicht sowohl durch ein anderssprachiges Ev. verdrängt wurde, als vielmehr in einer gleichsprachigen verbesserten und vermehrten Ausgabe conservirt zu sein schien.

Darnach wird es allerdings schwieriger, die Entstehung des HE zu erkennen; aber bescheidenen Vermuthungen fehlt es doch nicht an

1) Epiph. haer. 29, 7 *ἑβραϊκῇ δὲ διαλέκτῳ ἀκριβῶς εἰσὶν ἐνησκημένοι. παρ' αὐτοῖς γὰρ πᾶς ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ γραφεῖα λεγόμενα .... ἑβραϊκῶς ἀναγινώσκεται ὥσπερ ἀμέλει καὶ παρὰ Ἰουδαίοις.*

Anhaltspunkten. Eins, was die Nazaräer nicht nur von anderen judenchristlichen Parteien, deren Existenz vom 2. Jahrhundert an nachweisbar ist, sondern auch von der ersten Gemeinde von Jerusalem unterscheidet, ist das zähe Festhalten an ihrem Volkstum und ihrer Muttersprache und die Ablehnung aller Einflüsse von Seiten der katholischen Kirche und aller griechischen Literatur, auch solcher, die sie nicht verurtheilten. In der ersten Gemeinde war das hellenistische Element ein sehr beträchtliches[1], und wenn dies Verhältnis nach dem Tode des Stephanus vielleicht nicht in gleichem Maße fortbestanden hat, so hat doch während des ganzen apostolischen Zeitalters ein lebhafter, hin und her wogender Verkehr zwischen der jüdischen Christenheit Palästinas und den griechischen Gemeinden von Antiochien bis nach Rom bestanden. Daß Jakobus und Petrus griechisch schrieben, ist geschichtlich vollkommen begreiflich, und daß man griechische Evv. wie das des Marcus und des Johannes ziemlich bald nach ihrer Entstehung auch in Jerusalem gelesen hat, ist durchaus nicht unwahrscheinlich. Woher also das inselhafte Dasein der nazaräischen Gemeinden in Peräa und in Aleppo? Nur eine große Katastrophe kann das verursacht haben. Eine solche war für das jüdische Volk die Zerstörung Jerusalems und des Tempels; aber nicht entfernt von gleicher Bedeutung war dies Ereignis für die jüdische Christenheit. Die Gemeinde von Jerusalem constituirte sich aufs neue. Man glaubte später, den Lehrstuhl, auf welchem der erste Bischof Jakobus gesessen, durch diesen Sturm hindurchgerettet und wieder aufgestellt zu haben[2]; man zeigte die Stelle nahe dem Tempel, wo er erschlagen und begraben worden. Man mußte freier aufathmen, seitdem der Schwerpunkt des Judentums von Jerusalem nach Jabne und Lydda verlegt war. Das christgläubige Israel hatte seine Metropole an Jerusalem, das ihm feindliche Judenvolk aber lebte in der Zerstreuung.

1) Die 3000 AG. 2, 41 waren im Ausland geborene, also zum großen Theil hellenisirte Juden, welche sich wieder in Jerusalem niedergelassen hatten AG. 2, 5—14 (cf. 6, 9; 9, 29), darunter auch Proselyten 2, 10; 6, 5. Wir hören bald von Cyprioten 4, 36; 21, 16. Zur Zeit von AG. 6, 1 scheint das hebräische Element über das hellenistische zwar schon die Überhand gehabt zu haben, aber die ausschließlich griechischen Namen 6, 5 sind bedeutsam. Merkwürdig erscheint auch, daß nach Hegesippus bei Eus. h. e. II, 23, 18 Jakobus Griechen wie Juden gegenüber ein wahrhaftiger Zeuge von der Messianität Jesu gewesen sein soll cf. ebendort § 11 *μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν* und zu beidem Credner, Beitr. I, 377.

2) Eus. h. e. VII, 19; 32, 29. — Für das Folgende Hegesippus bei Eus. II, 23, 18.

Man pflegte auch die nationale Art der heimischen Kirche. Nur Beschnittene waren Bischöfe von Jerusalem[1]. Wenn schon damals, wie nicht zu bezweifeln ist, allerlei mit einander streitende Richtungen in der jüdischen Christenheit und in Jerusalem sich geltend gemacht haben[2], so ist doch in den Verhältnissen jener Zeit schwerlich ein Grund zu erkennen, welcher einen beträchtlichen Theil der Judenchristen und zwar Leute von der Denkweise der Nazaräer (oben S. 668 ff.) veranlaßt haben könnte, sich von Jerusalem loszusagen und überhaupt sich als Sekte auf sich selbst zurückzuziehen. Dazu führten erst die Ereignisse von 132—135 (Bd. I, 774 f.). Die Leiden, welche die Christen Palästinas von Barkochba zu erdulden hatten, mußten den Riß zwischen Juden und Judenchristen vertiefen. Die strenge Ausschließung aller Juden aus dem Weichbild Jerusalems durch die Römer mußte auch alle Judenchristen von dort verbannen und stellte die dortige Gemeinde insgesamt vor die Wahl, entweder auszuwandern oder ihren jüdischen Charakter aufzugeben. An der nunmehr ausschließlich heidenchristlichen Kirche von Jerusalem hatten die Judenchristen keinen Mittelpunkt mehr und verloren damit zugleich den Punkt, an welchem sie bisher mit der allgemeinen Kirche und der griechischen Cultur Fühlung gehabt hatten. So mußten sie zur Sekte werden und zersplitterten sich weiter in Sekten. Dieser Zeit gehört auch die Entstehung des HE an. Wenn die Kenntnis, welche Hegesippus von demselben bekundet und doch wahrscheinlich vor seiner mehrjährigen Reise bis Rom erworben hat, eine Entstehung des HE spätestens um 150 fordert, so haben wir andrerseits keinen Grund eine frühere Entstehung anzunehmen. Die völlige Unabhängigkeit des Ev. der Ebjoniten vom HE (s. Beil. IX, 4) beweist, daß das HE nicht von Haus aus ein Gemeingut der jüdischen Christenheit gewesen ist. Es wird um 135—150 in der damals sich sowohl von dem heidnischen und heidenchristlichen Jerusalem als auch von anderen judenchristlichen Parteien sich absondernden Gemeinschaft der Nazaräer entstanden sein. Sie wollten den alten Glauben nicht aufgeben; sie verhielten sich zu dem orthodoxen Judentum der Rabbinen ebenso ablehnend, wie dieses seinerseits zu den Minäern; aber sie verzweifelten nicht an dem besonderen Beruf und der Zukunft Israels, als

1) Eus. h. e. IV, 5, 2—4; IV, 6, 4; V, 12, 1; chron. hinter a. 2139 Abrah.; demonstr. ev. III, 5, 108 f.; theoph. syr. IV, 24; V, 45; Cyrill. Hieros. catech. XIV, 15; Epiph. haer. 66, 20.

2) Hegesippus bei Eus. h. e. IV, 22, 5.

dessen einzige echte Repräsentanten sie sich betrachten mußten. Darum hielten sie es für Pflicht, echte Juden zu bleiben und unter Abwehr aller hellenistischen Einflüsse die Traditionen der Urgemeinde fortzupflanzen. Daher beschränkten sie sich auf das eine für sie und ihre Volksgenossen in ihrer Sprache geschriebene Ev., obwohl sie von anderen griechischen Ev. wußten, die in den heidenchristlichen und den gemischten Gemeinden gelesen wurden (s. oben S. 672). Aber wie sie selbst jüdischer waren, als die Urgemeinde, und durch die Noth der Zeit gedrängt, eifersüchtiger als die jerusalemische Gemeinde vor Hadrian über der Reinerhaltung des jüdischen Charakters ihrer Gemeinschaft wachten, so hielten sie es auch für recht, das eine Ev., welches sie aus der Zeit vor ihrer Separation überkommen hatten, durch eine an einzelnen Stellen ziemlich kühne, aber keineswegs umfassende und tiefgreifende Umarbeitung noch mehr zu einem jüdischen[1] Buch zu machen. Nun konnten sie es erst recht ihr Ev. nennen, und einem *τὸ καθ' ἡμᾶς εὐαγγέλιον* in ihrem eigenen Munde entsprach die Benennung desselben als *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* im Munde der draußen stehenden Berichterstatter. Daß die Nazaräer selbst es als Ev. des Matthaeus bezeichnet oder überhaupt einem bestimmten Verfasser zugeschrieben haben, ist nicht überliefert. Wer nur e i n Ev. hat, braucht keinen anderen Namen dafür als diesen. Die Tradition, daß es seiner Grundlage nach von Mt. herrühre, braucht darum bei den Nazaräern ebenso wenig verloren gegangen zu sein, als die Tradition von Lucas als Verfasser der Apostelgeschichte verschwunden ist, obwohl dessen Name nie im Titel des Buches stand.

1) Dies natürlich nicht in dem Sinn von Resch, welcher das „sich hinter den Ohren kratzen“ in Frg. 10 für etwas specifisch jüdisches zu halten scheint S. 387 und in dem dortigen *fratres tui*, *filii Abrahae* die Lehre findet, daß man nur die Juden als Brüder ansehen und behandeln solle S. 388. Wenn derselbe die Vergleichung von Lc. 13, 16; 19, 9 nicht gelten lassen will, weil der dortige Zusammenhang ein ganz anderer sei, so ist zu bemerken, daß hier im HE auch der gegensätzliche Nachdruck, welchen der Zusammenhang jenem Worte bei Lc. gibt, gänzlich fehlt. Da der Mensch die Nächstenliebe selbstverständlich zunächst an denen üben soll, welche ihm von Natur am nächsten stehen, so ist es eine wirksame Verstärkung der Rüge, daß an die Abrahamssohnschaft der Nothleidenden, welche der Reiche täglich vor Augen sieht, erinnert wird. Es liegt darin ebenso wenig eine Beschränkung der Liebe auf die Volksgenossen, wie etwa in Mt. 15, 5 eine solche auf die Familienangehörigen. — Eine Bevorzugung der Pharisäer vollends hat Resch S. 344 nur vermöge tendenziöser Deutung in einem Fragment des Ebjonitenev. gefunden, welches mit dem HE nichts zu schaffen hat.

4. Das Evangelium der Zwölf.

Das *εὐαγγέλιον τῶν δώδεκα*, welches Origenes kannte, ist nicht das HE (oben S. 644). Es liegt aber nahe, es bei den Judenchristen zu suchen; denn Hieronymus, welcher die Homilien des Origenes zu Lucas übersetzt hat und auch sonst bezeugt, daß er die dortigen Angaben des Origenes über apokryphe Evv. wichtig genommen hat, sagt wenigstens an einer der zahlreichen Stellen, wo er sich über das HE äußert, von diesem (quod ... scriptum est) *secundum apostolos, sive ut plerique autumant, iuxta Matthaeum* (oben S. 653 unter Nr. IX). Man sieht an dem zweiten Theil dieser Aussage, daß nicht sowohl zwei förmliche Titel, als zwei der Form eines Titels sich nähernde Urtheile über den oder die Verfasser des HE vorliegen. Aber unvermeidlich werden wir doch an jenen Titel eines nicht mit dem HE identischen Ev. erinnert, den Origenes aufbewahrt hat; und dies um so mehr, als Hier. in seiner Übersetzung der Lucashomilien den ursprünglichen Ausdruck des Origenes *τὸ ἐπιγεγραμμένον τῶν δώδεκα εὐαγγέλιον*, welchen Ambrosius und Hier. selbst anderwärts bestätigen, in *iuxta duodecim apostolos* umgesetzt hat[1], was dem *secundum apostolos* gleichkommt. Hier. muß wenigstens vorübergehend auf den, wie gezeigt, irrigen Gedanken gekommen sein, Origenes habe unter jenem sonst nicht bezeugten Titel das HE verstanden. Es liegt weiter nahe anzunehmen, daß dieser Irrtum des Hier. mit dem anderen gleichfalls nur an einer einzigen Stelle geäußerten Irrtum desselben zusammenhänge, daß die Ebjoniten dasselbe Ev. in Gebrauch haben, wie die Nazaräer (oben S. 653 Nr. V, 3 u. S. 662). Denn die Ebjoniten hatten ein Ev., auf welches der Titel des Origenes so vorzüglich paßt, wie auf kein anderes Ev., von dem wir einige genauere Kunde besitzen. Hatte Hier. nur ungenaue Nachrichten über das Ev. der Ebjoniten, so daß er es einmal mit dem HE identificiren konnte, und paßt auf jenes der Titel des Origenes, so ist auch am ersten noch verständlich, wie er auf das HE einmal den Titel *iuxta apostolos* anwenden konnte.

Der Einzige, welcher uns über jenes Ev. der Ebjoniten einige Nachrichten aufbewahrt hat. ist Epiphanius. Sollte dieser es nicht selbst in Händen gehabt haben, so müßte er einen älteren Schriftsteller ausgeschrieben haben, welcher die bei Epiphanius in direkter

1) Cf. oben S. 627, lateinisch S. 625, aber auch Ambrosius S. 625 A. 3, und Hier. selbst S. 623 A. 3.

Redeform vorliegenden Fragmente (haer. 30, 13—16. 22) aus dem Ev. excerpirt hat. Diese Hypothese erscheint um so unnatürlicher, als Epiphanius auch von der sonstigen Literatur der Partei eigene Kenntnis besitzt (30, 2. 15. 16. 23). Übrigens würden wir durch die überflüssige Annahme, daß Epiphanius die Mittheilungen über das Ev. der Ebjoniten einem älteren Schriftsteller entlehnt habe, nichts wesentliches verlieren und nichts gewinnen. Auch die bekannte Unklarheit des Epiphanius thut dem Werth seiner Quellenauszüge keinen Eintrag. Ich stelle diese der Untersuchung voran.

Die Fragmente des Ebjonitenevangeliums
nach Epiph. haer. 30, 13. 14. 15. 16. 22.

1. (*ἡ δὲ ἀρχὴ τοῦ παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίου ἔχει ὅτι*) *Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου* (*τοῦ*)[1] *βασιλέως τῆς Ἰουδαίας* (*ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα*) *ἦλθεν* (*ἦλθέ τις*) *Ἰωάννης* (*ὀνόματι*) *βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλισάβετ, καὶ ἐξήρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντες.*

2. *Ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς καὶ αὐτὸς ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς. καὶ ἐλθὼν εἰς Καφαρναοὺμ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εἶπε· „παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον, υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν ζηλωτὴν καὶ Ἰούδαν τὸν Ἰσκαριώτην*[2], *καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου ἐκάλεσα καὶ ἠκολούθησάς μοι. ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ“.*

3. *Καὶ ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων καὶ ἐξῆλθον πρὸς αὐτὸν Φαρισαῖοι καὶ ἐβαπτίσθησαν καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα. καὶ εἶχεν ὁ Ἰωάννης ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ*[3] *μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ.*

---

1) *τοῦ* in der ersten Anführung dieser Stelle § 13, fehlt in der zweiten § 14, welche sich nur bis *ποταμῷ* erstreckt. Die weiterhin eingeklammerten Worte finden sich nur in § 14.

2) *καὶ Ἰούδ. τ. Ἰσκ.* om. cod. Venetus.

3) Ein *φησί* des Epiph. vor *μέλι* soll wohl nur besonders auf diese Abweichung von der kanonischen Überlieferung hinweisen, worüber sich Epiph. sofort auch ereifert.

4. *Τοῦ*[1] *λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*[2] *ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. καὶ φωνὴ ἐγένετο*[3] *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα „σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα", καὶ πάλιν „ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε". καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. ὃν ἰδὼν (φησὶν) ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· „σὺ τίς εἶ, κύριε;" καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· „οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα". καὶ τότε (φησὶν) ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· „δέομαί σου κύριε, σύ με βάπτισον". ὁ δὲ ἐκώλυσεν αὐτὸν λέγων· „ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα".*

5. (*ὡς τὸ παρ' αὐτοῖς εὐαγγέλιον καλούμενον περιέχει ὅτι*) *„ἦλθον*[4] *καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή".*

6. (*ἀπὸ τοῦ λόγου οὗ εἴρηκεν ὁ σωτὴρ*) *ἐν τῷ ἀναγγελῆναι αὐτῷ*[5] *ὅτι „ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω ἑστήκασιν", ὅτι „τίς μού ἐστι μήτηρ καὶ ἀδελφοί"; καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπὶ τοὺς μαθητὰς ἔφη· „οὗτοί εἰσιν οἱ ἀδελφοί μου καὶ ἡ μήτηρ καὶ ἀδελφαὶ*[6] *οἱ ποιοῦντες τὰ θελήματα τοῦ πατρός μου".*

7. Jesus soll gesagt haben: *μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας*[7] *τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν;*

Dies sind die einzigen mit Sicherheit dem Ev. der Ebjoniten zuzuschreibenden Bruchstücke. Das darf man auch von den beiden letzten sagen, obwohl Epiph. 30, 14. 22 diese nicht förmlich als Stücke des Ev. bezeichnet. Die Reihenfolge der Fragmente kann in

---

1) Da dieses Fragment bei Epiph. gleich hinter Frg. 1 folgt, wird es eingeleitet durch *καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ ἐπιφέρει ὅτι τοῦ λαοῦ κτλ.*

2) Edit. Basil: *πν. τοῦ θεοῦ* ohne *τὸ ἅγιον*. Dieselbe nachher *ἐκώλυεν αὐτῷ*.

3) Ven. om. *ἐγένετο* und das erste *κύριε*.

4) So Bas. Petav. Öhler, *ἦλθεν* Dindorf nach Ven.

5) Nur *αὐτόν* scheint überliefert zu sein, aber unmöglich scheint eine Construction wie die des passiven *εὐαγγελίζεσθαι* mit persönlichem Subjekt.

6) So ist doch zweifellos nach Mt. 12, 50; Mc. 3, 35 (*καὶ ἀδελφή*) und Mc. 3, 32 (*ἀδελφαί*) zu lesen; das *καὶ ἀδελφοί* des Ven., das Dind. recipirte, ist mechanische Assimilation an das folgende Relativum. Der Fehler mag alt sein und die Ausstoßung des tautologischen *καὶ ἀδελφοί* (Basil. Petav.) veranlaßt haben. Hilgenfeld p. 34, 13, dem Resch S. 338 sich anschließt, will es, wie es scheint, dadurch retten, daß er *οὗτοι* nur auf die anwesenden Jünger sich beziehen und mit *καὶ ἀδελφοί* einen zweiten Satz beginnen läßt. Aber die Ausdrucksweise wäre ebenso undeutlich als affectirt.

7) In zweiter Anführung § 14 steht *κρέας* hinter *πάσχα*.

Bezug auf alle wichtigen Punkte keinem Zweifel unterliegen. Da Epiph. zweimal versichert, daß dieses Ev. mit Frg. 1 beginne[1], und da ferner Frg. 2, an welches Epiph. ohne Unterbrechung Frg. 3 anschließt, die erste Erwähnung Jesu (*ἐγένετό τις ἀνήρ*) enthält, so muß Frg. 4 hinter 3 gestanden haben. Daß Frg. 5 und 6 der Taufe Jesu erst gefolgt sind, muß mindestens wahrscheinlich genannt werden. Hieraus ergibt sich sofort manches Negative. Wenn Epiph. bemerkt, daß die Leute, deren Ev. er hier beschreibt, die Genealogie des Mt. weggeschnitten haben (§ 14), so ergibt sich aus Frg. 1 und 2, daß überhaupt jede Vorgeschichte sei es Jesu oder des Täufers fehlte. In wenigen Worten wird der Leser sofort zum öffentlichen Wirken des Täufers geführt, und ebenso unvermittelt wie bei Marcion tritt Jesus hier in Kapernaum auf. Es wird auf Vorangegangenes Bezug genommen: auf die übrigens nur als Gerücht bezeichnete Herkunft des Täufers aus Aarons Geschlecht und auf seine Eltern. Aber die Anfangsworte von Frg. 1 und 2 schließen es aus, daß irgend etwas von dem Inhalt von Mt. 1. 2 und Lc. 1. 2 in diesem Buch erzählt war. Aus den Worten in Frg. 2, welche der eben erst als eine bisher unbekannte Größe eingeführte Jesus zu den Aposteln spricht, folgt weiter, daß die Berufung der zwei Brüderpaare am See Genezareth, die Benennung des Simon als Petrus und die Berufung des Matthäus in diesem Buch nicht erzählt war; nur in Form eines Rückblicks Jesu auf diese Ereignisse werden sie erwähnt. Die Geschichte Jesu selbst beginnt mit der Apostelwahl, als deren Voraussetzung jene Berufungen kurz erwähnt werden. Sofort aber wird wieder auf Johannes zurückgegriffen, um daran die Taufe Jesu anzuschließen[2],

---

1) § 13 (s. vorhin zu Frg. 1). Noch deutlicher § 14 *παρακόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προείπομεν, λέγοντες ὅτι ἐγένετο κτλ.* Es ist daher nicht zu rechtfertigen, daß Hilgenfeld p. 33 Frg. 2 als angebliches Proömium an die Spitze stellt. Ebenso willkürlich nimmt derselbe an, daß das *καί* am Anfang von Frg. 3 nicht dem Text des Ev., sondern dem Epiph. angehöre, und schiebt nun Frg. 3 derart an Frg. 1, daß die letzten Worte von Frg. 1 *καὶ ἐξήρχοντο κτλ.* und die ersten Worte von Frg. 3 *καὶ — βαπτίζων* einfach in Wegfall kommen. Epiphanius gibt auch gar keinen Anlaß, von zwei Anfängen des Ev. zu reden, welche man dann auf zwei abweichende Recensionen desselben Ev. zurückzuführen hätte wie Nicholson p. 14 f. Denn Epiph. sagt § 13 nichts davon, daß Frg. 2 den Anfang dieses oder irgend eines Ev. bilde. Und es ist eine befremdliche Behauptung, daß Frg. 3 hinter Frg. 1 keinen Raum habe. Selbst die falsche Übersetzung von Frg. 3 „And John began baptizing" bei Nicholson p. 13. 15 würde das nicht beweisen.

2) Die Fragmente machen es wahrscheinlich, daß zwischen Frg. 3

welche demnach erst erfolgt ist, nachdem Jesus bereits öffentlich aufgetreten war und die Apostel berufen hatte. Das Buch verzichtet in einer viel auffälligeren Weise wie irgend eines unserer kanonischen Evv. auf vollständige Mittheilung dessen, was der Verfasser weiß oder auch als bekannt voraussetzt.

Aus dem Anfang von Frg. 2: „Es trat auf ein Mann mit Namen Jesus — und er war etwa 30 Jahre alt — welcher uns erwählt hat,“ folgt, daß dieselben 12 Apostel, welchen Jesus in seinem ersten Wort sagt „ich habe euch erwählt“ und „ich will, daß ihr 12 Apostel zum Zeugnis Israels seiet“ auch die Erzähler sind[1]. Wenn dies aber gleich am Anfang der Geschichte Jesu und bei dem ersten Stück der ganzen Geschichte, bei welchem die Apostel mitbetheiligt gedacht werden konnten, wahrscheinlich auf dem ersten Blatt des Buches deutlich ausgesprochen war, so gilt dies vom ganzen Buch. Es wäre kein Grund abzusehen, warum in dieser ersten Erzählung von Jesus die 12 Apostel als die Erzähler aufgetreten sein sollten, wenn nicht damit die ganze folgende Erzählung eben hierdurch das lebhafte Colorit und zugleich die hohe Auktorität eines von allen Aposteln aus ihrer eigenen Erinnerung geschöpften Berichts erhalten sollte. Es war in der That ein Ev. der 12 Apostel; und wenn wir ihm nach dem Inhalt, soweit wir ihn durch Epiph. kennen, einen Titel geben sollten, würden wir es *εὐαγγέλιον τῶν δώδεκα* oder *κατὰ τοὺς δώδεκα* nennen. Ich wüßte daher nicht, was uns veranlassen könnte, es von dem Ev. zu unterscheiden, welches Origenes unter diesem Titel gesehen hat. Die Fragmente enthalten nichts, was uns nöthigte, dieses Ev. erst nach der Zeit des Origenes entstanden zu denken. Origenes hat sich um die entschieden heterodoxen Judenchristen ebensogut bekümmert, als um diejenigen, welche das HE in Gebrauch hatten (oben S. 665 A. 2. 3), und auf die judenchristlichen Kreise verwies uns die Nachlässigkeit des Hier. Auch das kann nicht dagegen sprechen, daß Epiph. den von Origenes genannten Titel nicht

---

und 4 wenig oder gar nichts ausgefallen ist cf. S. 726 A. 1; aber auch zwischen Frg. 1 und 2 kann nichts Wesentliches ausgefallen sein; denn von Jesus war vor Frg. 2 nichts erzählt, und vom Täufer ist in Frg. 1. 3. 4 Alles gesagt. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß uns Epiphanius in diesen 4 oder nach seiner eigenen Abtheilung 3 Stücken, so zu sagen, das ganze erste Kapitel des Buches aufbewahrt hat.

1) Die Unzweideutigkeit dieser Angaben macht die Unvollständigkeit des Apostelkatalogs gleichgültig. Sie kann Schuld der Abschreiber sein, deren Auge etwa von *Ἀνδρέαν* zu *Ἀλφαίου* abirrte (cf. Hilgenfeld). Sie kann auch bewußte Nachlässigkeit des Verfassers sein.

angibt. Denn erstens ist zu bedenken, daß der Buchtitel im Altertum überhaupt nicht in dem Maße, wie wir zu denken gewöhnt sind, ein integrirender Bestandtheil jedes ordentlichen Buches war[1]. Es mag dieses Ev. von Haus aus gar keinen Titel gehabt haben, oder wie Marcions Ev. und wahrscheinlich auch das HE als Titel nur das Wort *εὐαγγέλιον*. Es kann erst nachträglich Einer, der es genauer bezeichnen wollte, nach dem Inhalt von Frg. 2 den Titel geschaffen haben, welchen Origenes vorfand. Zweitens aber hat Epiph. auch keinen anderen Titel des Buchs angegeben. Er sagt wohl, daß die Ebjoniten es das hebräische oder auch *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* nannten (s. hier unten). Aber schon die Duplicität des Ausdrucks und die Natur beider Ausdrücke zeigt, daß das nicht Reproductionen eines Buchtitels sein sollen. Epiph. sagt auch nicht, daß die Ebjoniten selbst ihr Ev. *κατὰ Ματθαῖον* betitelt haben, sondern daß das bei ihnen sich findende Ev. ein sogenanntes Ev. „nach Matthäus“, in der That aber ein nicht ganz vollständiges, sondern ein gefälschtes und verstümmeltes Matthäusev. sei[2]. Ganz ohne Anhalt in den Fragmenten ist dies nicht. Während nämlich in Frg. 2 die übrigen Apostel an Johannes und Jakobus, Petrus und Andreas, auf welche allein der Satz paßt, sehr nachlässig angereiht sind, so daß der Schein entsteht, als ob sie alle auch wie jene vier Ersten am See von Tiberias berufen worden seien, fällt um so mehr auf, daß am Schluß Matthäus besonders hervorgehoben und überhaupt nur er einer förmlichen Anrede (*σὲ τὸν Ματθαῖον*) gewürdigt wird. Da nun hier nicht einfach die Apostelwahl erzählt, sondern zugleich diese 12 Männer als Erzähler der ev. Geschichte in diesem Buch und somit als Verfasser

---

1) Cf. Hieron. ep. 112, 3 ad August. (Vall. I, 738) über seinen Schriftstellerkatalog. Wenn die Evv. des Mt. und Mc. an ihren Anfangsworten vielleicht einen Titel haben, so doch nicht die beiden Bücher des Lc. und das Ev. Jo. Die folgenden Untersuchungen führen wiederholt auf schwankende Überlieferung in Bezug auf Buchtitel.

2) Haer. 30, 13 *ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ, κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ — ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν — ἐμφέρεται, ὅτι κτλ.* Der Ausdruck zu Anfang (cf. weiter unten in § 13 *ἡ ἀρχὴ τοῦ παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίου* und § 16 *τὸ παρ' αὐτοῖς εὐαγγέλιον καλούμενον*) gestattet es nicht *παρ' αὐτοῖς* zu *ὀνομαζομένῳ* zu ziehen cf. Forsch. I, 24 A. 1. Ihre eigene Benennung steht in der Parenthese und stand schon in § 3 *καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους*. Thiersch S. 228 wollte *καί* vor *πληρεστάτῳ* gelesen haben. Der Ausdruck ist auf alle Fälle ungeschickt, in Erinnerung an und im Gegensatz zu haer. 29, 9 gebildet, cf. oben S. 655 A. 1.

dieses Buchs charakterisirt werden, so ist auch deutlich, daß dem Apostel Matthäus ein hervorragender Antheil an dem „Ev. der Zwölf" beigemessen werden sollte. Auf dem Titel des Buchs wird dies *κατὰ Ματθαῖον* von Haus aus ebenso wenig wie das *τῶν δώδεκα* gestanden haben; und ob es jemals als Titel figurirt hat, wissen wir nicht. Wenn nur der Zusammenhang des Buchs mit Matthäus gelegentlich bemerkt und ausgesprochen wurde, so erklärt sich, daß Solche, die den Verhältnissen ferner standen, wie Irenäus, behaupten konnten, daß die Ebjoniten, d. h. diejenigen Judenchristen, welche Jesus für einen Josephssohn hielten und den Apostel Paulus als Renegaten verabscheuten, sich ausschließlich des Matthäusev. bedienten (I, 26, 2; III, 11, 7). Epiphanius, der von dem Ev. gerade dieser judenchristlichen Partei genauere Kenntnis besaß, hätte das näher bestimmen und einschränken sollen, statt es in seiner gewöhnlichen Denkfaulheit nachzuschreiben und vollends durch gedankenlose Benutzung der Darstellung des Irenäus sich zu den verworrensten Annahmen über das Ev. anderer Parteien verleiten zu lassen[1].

1) Haer. 30, 3 *καὶ δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον· τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοὶ ὡς καὶ οἱ κατὰ Κήρινθον καὶ Μήρινθον χρῶνται μόνῳ.* Hiernach scheint es, als ob diese Parteien den kanonischen Mt. in Gebrauch hätten. Es ist aber nur abgeschrieben aus Iren. I, 26, 2 *Qui dicuntur Ebionaei . . . ea autem, quae erga dominum sunt, non similiter* (lies *consimiliter* oder nur *similiter* s. ed. Harvey I, 212) *ut Cerinthus et Carpocrates opinantur. Solo autem eo, quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur.* Daß dies nur von den Ebjoniten und nicht auch von Kerinth und Karpokrates gelten soll, ist an sich klar, wird aber auch durch Iren. III, 11, 7 bewiesen. Epiphanius aber dehnte dies in seiner Weise zunächst auf Kerinth aus außer an der eben citirten Stelle haer. 30, 3 auch noch haer. 28, 5. Dort wird sofort gesagt, was in Bezug auf die Ebjoniten erst 30, 13 nachgebracht wird, daß es ein unvollständiger verstümmelter Mt. sei, den sie gebrauchen. Daher kann er auch haer. 30, 14 von Kerinth und von Karpokrates, den er diesmal mit in den Bund aufnimmt, behaupten, sie gebrauchten das Ev. der Ebjoniten. Sofort aber muß er den großen Unterschied constatiren, daß Kerinth und Karpokrates gerade aus der Genealogie des Mt. die bloß menschliche Herkunft Jesu beweisen, während die Ebjoniten diese Genealogie gestrichen haben. Aber worauf soll dann entweder die Identität des Ev. Kerinths mit dem der Ebjoniten beruhen, oder worin soll Unvollständigkeit auch des ersteren (28, 5) bestehen? Man sieht, daß hier von einer Kenntnis des Evangeliengebrauchs der Kerinthianer und Karpokratianer keine Spur, sondern nur eine jener Thorheiten vorliegt, deren Epiphanius so viele in Folge stumpfsinniger Benutzung seiner Quellen begangen hat. Für die Geschichte des Ev. der Ebjoniten ist hier also auch nichts zu gewinnen. Es erscheint mir auch überflüssig, mich mit Resch auseinanderzusetzen, welcher S. 330

Viel wichtiger ist, was Epiphanius nicht von älteren Schriftstellern, sondern aus mündlichen Mittheilungen über die Ebjoniten erfahren haben wird, daß sie selbst es das hebräische Ev. oder auch *εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους* nannten. Während das HE von den Nichthebräern, die es kennen lernten, das bei den Hebräern verbreitete Ev. genannt wurde, nannten diese Judenchristen ihr Ev. selbst so. Dazu wäre kein Anlaß und Bedürfnis gewesen, wenn sie ihr Ev. für sich behalten wollten, wie die Nazaräer das ihrige. Aber in scharfem Unterschied von den auf sich selbst zurückgezogenen Nazaräern war diese Partei von aggressiven Absichten beseelt. Sie wollte die katholische Kirche erobern, und ihre auf die griechisch redende Christenheit berechnete Literatur war ihre hauptsächliche Angriffswaffe. Hebräer nannten sie sich mit Stolz und Vorliebe[1]. Wie die wahre, unverfälschte Predigt des Ev. von den Hebräern aus zu den Heiden gekommen sein sollte, nachdem zuvor ein Lügenev. dort Platz gegriffen hat[2], so lag es nahe, die hebräische Herkunft auch des schriftlichen Ev. zu betonen. Wann zuerst die Ebjoniten dies gethan haben, läßt sich natürlich nicht genau bestimmen; wahrscheinlich aber doch in der Zwischenzeit zwischen Origenes, welcher noch nichts davon weiß, daß das Ev. der Zwölf auch ein Hebräerev. sei, und Epiphanius, der uns letzteres bezeugt. Nachdem das wirkliche HE in katholischen Kreisen nicht selten mit Hochachtung genannt worden war, erschien es als kein ungeeignetes Mittel zur Empfehlung eines ganz andersartigen Ev., daß man es als das „Ev. bei den Hebräern" oder als ein solches Ev. bezeichnete. Dadurch wird es denn auch noch begreiflicher, als es sonst wäre, daß Hier. gelegentlich einmal

---

seine „Entwickelungsgeschichte des HE" mit Kerinth und Karpokrates als den „ältesten uns bekannten Vertretern des Judenchristentums" beginnen läßt. Also Karpokrates ein Judenchrist! und „die erste Phase" in der Entwickelungsgeschichte des HE der Gebrauch des ganzen kanonischen Mt. von Seiten dieser Leute, welche Jesus für den leiblichen Sohn Josephs hielten. Es genügt wohl in Bezug auf den Antijudaisten Karpokrates der Hinweis auf Iren. I, 25, 1, in Bezug auf Kerinth Iren. I, 26, 1.

1) Epist. Clem. ad Jac. (Clement. ed. Lagarde p. 6, 5; hom. 8, 5—7; 10, 26; 11, 35; cf. 1, 9; 18, 4. Es ist bezeichnend, daß dieses *Ἑβραῖοι* als Bezeichnung der jüdischen Christen in den älteren Stücken (Lagarde p. 3—5) und auch wohl in den Recognitionen fehlt. Je weniger diese Leute echte Hebräer waren, um so lieber und nachdrücklicher nannten sie sich Hebräer. So wird auch die entsprechende Bezeichnung ihres Ev. einer vorgerückten Entwickelungsstufe angehören.

2) Clem. hom. II, 17 (recogn. III, 61).

äußert, das ihm bekannte HE sei auch bei den Ebjoniten in Gebrauch[1], und daß Andere, welche von dem Ebjonitenevangelium wußten, daß es keine Genealogie Jesu enthielt, und welche es Hebräerev. hatten nennen hören, diesen Namen nun auch auf das Diatessaron Tatians übertrugen[2], welches gleichfalls ein Ev. ohne Genealogie war. Das waren unbeabsichtigte Folgen der Behauptung der Ebjoniten, ihr Ev. sei das oder ein Hebräerev. Etwas Anderes sollte auch der bei Epiph. damit wechselnde Ausdruck *ἑβραϊκόν* nicht besagen. So wenig jenes „egyptische" Ev. ein koptisch geschriebenes Buch war (oben S. 628 A. 3), war auch dieses Ev. hebräisch, sondern ebenso wie die sonstige Literatur dieser Partei und ihrer Geistesverwandten griechisch geschrieben. Das entsprach ihrer Absicht, in den katholischen Kirchenverband einzudringen; und das beweist auch die handgreifliche Abhängigkeit ihres Ev. von den griechischen Evv. des kirchlichen Kanons. Diese muß in Kürze veranschaulicht werden.

Frg. 1. *ἐγένετο—Ἰουδαίας* (Lc. 1, 1 cf. Jo. 1, 6) *ἐπὶ ἀρχ. Κα.* (Lc. 3, 2) *ἦλθεν Ἰωάννης* (Lc. 3, 3) *βαπτίζων β. μετ.* (AG. 19, 4) *ἐν τ. Ἰορδ. ποτ.* (Mc. 1, 5) *ὅς—Ἐλισάβετ* (cf. Lc. 1, 5; 3, 2), *καὶ—πάντες* (cf. Mt. 3, 5; 11, 7—9).

Frg. 2. *ἐγένετο—Ἰησοῦς* (cf. Frg. 1 in.) *καὶ—τριάκοντα* (Lc. 3, 23) *ὅς ἐξ. ἡμᾶς* (cf. Lc. 6, 13; Jo. 6, 70) *καὶ—Καφαρν.* (cf. Mc. 1, 21; 2, 1 etc.) *εἰσῆλθεν—Σίμωνος* (Mc. 1, 29) *τοῦ ἐπ. Πέτρου* (cf. Mt. 4, 18; Joh. 1, 43) *ἀν. τὸ στ.* (Mt. 5, 2) *εἶπε παρερχ. παρὰ τ. λίμνην* (Lc. 5, 1) *Τιβεριάδος* (Jo. 6, 1; 21, 1, zur Sache cf. Mt. 4, 18—22) . . . *τὸν ζηλωτὴν* (Lc. 6, 15; AG. 1, 13) . . *τὸν Ματθ. —ἠκολ. μοι* (Mt. 9, 9). *ὑμᾶς οὖν—ἀποστόλους* (cf. Mc. 3, 14; Lc. 6, 13) *εἰς μαρτύριον τ. Ἰσρ.* (cf. Mt. 10, 18. 23; 19, 28).

Frg. 3. *καὶ ἐγ. Ἰω. βαπτ.* (Mc. 1, 4) *καὶ ἐξ.—Ἱεροσόλυμα* (cf. Mt. 3, 5 [*Ἱερος.* als Subjekt]— 7). *καὶ εἶχεν—μέλι ἄγριον* (Mt. 3, 4) *οὗ ἡ γεῦσις—ἐλαίῳ* (apocr. statt *ἀκρίδες καί* bei Mt. Mc.)

Frg. 4. *τοῦ λαοῦ—Ἰωάννου* (cf. Lc. 3, 21; Mc. 1, 9) *καὶ ὡς —πνεῦμα* (Mt. 3, 16) *τὸ ἅγιον—περιστερᾶς κατελθούσης* (Lc. 3, 22) *καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτὸν* (apocr.). *καὶ φωνὴ—ηὐδόκησα* (Mc. 1, 11;

1) Oben S. 653 unter Nr. V, 3 und S. 662.

2) Haer. 46, 1 *ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τινὲς καλοῦσιν.* Wahrscheinlich haben dieselben Leute ebenso wie Hier. einmal sich durch den Namen *κατὰ Ἑβρ.* zu einer Verwechselung mit dem wirklichen HE verleiten lassen und konnten um so leichter dieses in „chaldäischer und syrischer Sprache" geschriebene Ev. mit dem syrischen Diatessaron vermengen cf. Forsch. I, 20—25.

Lc. 3, 22). *καὶ πάλιν ἐγὼ σήμερον—κύριε; καὶ πάλιν* (apocr.) *φωνὴ ἐξ—ηὐδόκησα* (Mt. 3, 17) *καὶ τότε—πάντα* (cf. Mt. 3, 14. 15).

Frg. 5. (apocr. cf. Mt. 5, 17).

Frg. 6. *ἐν τῷ ἀν. — ἑστήκασιν* (Lc. 8, 20) *ὅτι τίς μού ἐστι μήτηρ — καὶ ἡ μήτηρ* (Mt. 12, 48. 49) *καὶ ἀδελφαὶ* (Mc. 3, 32 cf. Mc. 3, 35; Mt. 12, 50 *καὶ ἀδελφή*) *οἱ ποιοῦντες — μου* (Mt. 12, 50).

Frg. 7. Einzige kanonische Parallele Lc. 22, 15.

Vorstehende Übersicht beweist, daß dieses Ev. eine sehr künstliche Compilation war, zu welcher die kanonischen Evv. weitaus das Meiste beigetragen haben. Am deutlichsten springt der buchstäblich genaue Anschluß an Lc. in die Augen; aber auch der Wortlaut unseres Mc. und unseres griech. Mt. tritt uns überall unverkennbar entgegen. Darüber, ob Jo. Beiträge hat liefern müssen, ergeben die wenigen Fragmente keine völlige Sicherheit. Einige Wortanklänge wurden nachgewiesen, und die Voranstellung des Johannes im Apostelkatalog ist auffällig. Die apokryphen Zuthaten sind verschiedener Art, theils tendenziös erfunden, theils einer älteren Tradition entlehnt. Wenn die Heuschrecken vom Speisezettel des Täufers gestrichen und dafür eine Beschreibung des Geschmacks des wilden Honigs eingesetzt ist, so liegt der handgreifliche Grund der Änderung in den vegetarianischen Grundsätzen des Verfassers[1]. Heuschrecken wären eine Fleischspeise. Indem aber der Geschmack des wilden Honigs nicht nur mit Manna, sondern außerdem noch mit dem eines in Oel oder in Honig getauchten oder gebackenen Kuchens[2] verglichen wird, so zeigt der Wortanklang zwischen *ἐγκρίς* und dem kanonischen *ἀκρίς*

1) Schon Epiph. 30, 15 macht darauf aufmerksam, daß der Petrus des clementinischen Romans sich der *ἔμψυχα* enthalte. Cf. Clem. hom. XII, 6; III, 45; VIII, 15. Aus denselben Kreisen wird die Tradition stammen, daß Matthäus ein Vegetarianer gewesen sei bei Clem. paed. II, 16.

2) Epiph. 30, 13 setzt an Stelle des als Text gebotenen *ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ* gleich darauf *ἐγκρίδας* (Ven. *ἐγκρίδα*) *ἐν μέλιτι*. Letzteren Ausdruck hat Epiph. aus der Beschreibung des Manna in Exod. 16, 31 genommen, während der Verfasser des Ev. seinen Ausdruck aus Num. 11, 8 (*ἐγκρὶς ἐξ ἐλαίου*, vulg. *panis oleati*) nahm. Oliven gestattet sich Petrus regelmäßig neben dem Brod, ausnahmsweise auch Gemüse Clem. hom. XII, 6. Die Polemik von Gla S. 116 gegen das Urtheil des Epiphanius, daß *ἐγκρὶς* aus dem kanonischen *ἀκρίδες* entstanden sei, ist wirkungslos, so lange feststeht, was auch Gla S. 117 nicht bezweifelt, daß die *ἀκρίδες* im Ebjonitenev. gestrichen, und dagegen die überflüssige Beschreibung des Geschmacks wilden Honigs beigefügt war.

(*ἀκρίδας*), daß der zweite, sehr schriftgelehrt klingende Vergleich auf Grund des griech. Mt. — denn dieser und nicht Mc. ist im übrigen hier befolgt — erdichtet ist. Das Frg. 5 ist eine allen Grundsätzen des geschichtlichen Jesus widersprechende Dichtung nach den Grundsätzen der Partei, welche das jüdische Opferwesen nicht als göttliche Stiftung anerkannte[1]. Dieses Urtheil würde aber schwerlich die vorliegende Form angenommen haben ohne bewußten Gegensatz zu dem berühmten Spruch Mt. 5, 17, welchen in anderer Weise die späteren Marcioniten in sein Gegentheil verkehrt haben (Bd. I, 667 f.). Die Abneigung gegen das jüdische Opferwesen und zugleich gegen die Fleischspeise kommt zum Ausdruck in der Verdrehung des Wortes aus Lc. 22, 15 Frg. 7. Besondere Lehrmeinungen des Verfassers lassen sich in Frg. 1. 2. 6 kaum erkennen; denn die Bestimmung der 12 Apostel für das Zwölfstämmevolk (Frg. 2) ist nur eine Accentuirung der kanonischen Überlieferung, und der Plural *τὰ θελήματα* (Frg. 6) läßt wenigstens nicht deutlich erkennen, ob statt des einheitlichen Willens Gottes, wie Jesus ihn gemeint hatte, eine Vielheit einzelner im mosaischen Gesetz enthaltener und daran angeschlossener Gebote gemeint ist. In Frg. 4 ist die Benutzung der kanonischen Evv. dadurch charakterisirt, daß aus der Duplicität der kanonischen Überlieferung, welche in einem ihrer Zweige die Himmelsstimme in dritter Person über Jesus reden läßt (Mt. 3, 17), so daß sie vor allem an den Täufer gerichtet erscheint, in dem andern (Mc. 1, 11; Lc. 3, 22) dieselbe als Anrede an Jesus faßt, hier zwei verschiedene Himmelsstimmen gemacht sind. Nicht ohne künstliche Überlegung ist das vorgefundene Material verarbeitet. Die Himmelsstimme in der Fassung des Mc. und Lc. ist vorangestellt und in den Bericht des Mt., welcher durch sein *εἶδεν* (sc. *Ἰησοῦς*) die Form der Himmelsstimme, wie sie Mc. und Lc. geben, zu fordern scheint, eingeschaltet. Die Form der Stimme nach Mt. bildet den Schluß, und sie wird so sehr als auf den Täufer berechnet aufgefaßt, daß Johannes erst hierdurch zur Empfindung seiner Taufbedürftigkeit gebracht wird, und nun die Verhandlung zwischen Jesus und dem Täufer Mt. 4, 14. 15 sich anschließen kann, natürlich jedoch, da Jesus bereits getauft ist, in einer der veränderten Situation angepaßten Form. Hier aber verräth sich unleugbar die künstliche Arbeit des Verfassers und seine Abhängigkeit von dem ursprünglichen Bericht bei Mt. Auf die Bitte des Täufers: „taufe du mich" ist schon die Antwort Jesu:

8) Clem. recogn. I, 39. 48. 64.

„laß es geschehen", oder allenfalls „laß es bleiben" ein völlig unpassender Ausdruck dafür, daß Jesus seinerseits ihn nicht taufen will. Ebenso unpassend ist die Begründung durch den Satz, es zieme sich, daß Alles so erfüllt werde; denn es geschieht ja überhaupt nichts mehr, also auch nichts, was als die Erfüllung einer Forderung oder Weissagung betrachtet werden könnte. Das Sinnloseste aber ist die Einleitung dieser Erklärung Jesu durch ὁ δὲ (Ἰησοῦς) ἐκώλυσεν αὐτόν. Johannes thut ja nichts und will nichts thun, was ihm Jesus wehren, woran er ihn hindern könnte. Er hat nur Jesum kniefällig gebeten, etwas zu thun, was dieser zu thun sich weigert. In diese künstliche Verarbeitung der kanonischen Texte sind nun auch apokryphe Elemente eingeschaltet. Eigene Erfindung des Verfassers scheint die Angabe, daß der Geist in Gestalt einer Taube nicht nur herabgekommen, sondern auch in Jesus eingegangen sei[1]. Dagegen sind es zwei im 2. Jahrhundert weit verbreitete Traditionen, welche er zwischen die vorhin besprochenen zwei Himmelsstimmen einschaltet: eine dritte Himmelsstimme ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε und das Licht, welches die Taufstätte umleuchtet. Von ersterem ist freilich fraglich, ob der Verfasser es nicht in dem Text des so stark von ihm ausgebeuteten Lc. 3, 22 statt des später allein herrschend gewordenen Textes vorgefunden hat. Wenn dies von Justin sehr wahrscheinlich gilt[2], so hat die gleiche Annahme in Bezug auf dieses Ev., welches schwerlich vor Justins Zeit entstanden ist, darum etwas besonders Ansprechendes, weil der Verf. dieses Ev. dann aus den 3 Evv., aus welchen sein Werk hauptsächlich compilirt ist, die 3 verschiedenen Relationen der Himmelsstimme sich angeeignet und nach der schlimmsten Art von Harmonistik jede der 3 Relationen als Bericht je eines besonderen Ereignisses genommen hat. Das Licht bei der Taufe war eine im 2. Jahrhundert viel weiter verbreitete Sage[3], und fand auch in solche Compilationen, welche übrigens gänzlich oder beinah gänzlich auf die Benutzung der kanonischen Evv. sich beschränkten, wie in das Diatessaron Aufnahme. Wichtiger als alles das ist, daß hier eine Darstellung der Taufgeschichte vorliegt, welche sich in nichts mit der

1) Nach dem Wortlaut wäre der Geist ebenso in Gestalt der Taube in Jesus hinein, wie auf ihn herabgeflogen. Vielleicht rechnete der Verfasser doch auf die wohlwollende Auslegung, wonach die Taube draußen geblieben oder verschwunden sei, während der Geist, dieser Gestalt entkleidet, in Jesus einfuhr.

2) Cf. Bd. I, 541. 542 A. 1; Resch S. 346 ff.

3) Cf. Bd. I, 549 f., über die Praedicatio Pauli s. unten Beil. X, 6.

Taufgeschichte des HE (oben S. 688 f.) berührt. Die unkanonischen Elemente des HE finden sich hier nicht, und ebenso wenig dort die apokryphen Umgestaltungen und Zuthaten des Ebjonitenev. Es ist aber überhaupt in den Fragmenten kein Wort zu finden, an welches sich ein Faden anknüpfen ließe, der es mit dem HE verbände. Die von den handgreiflichen Irrtümern einzelner Unkundiger gesäuberte Überlieferung weiß gleichfalls nichts von einem genetischen Zusammenhang zwischen dem HE und diesem Ev. der Zwölf. Es ist daher ganz unstatthaft, dieses griechische Ev. als eine Fortbildung des HE anzusehen. Während es sich als eine sehr tendenziöse Compilation aus den kanonischen Evv. darstellt, wobei auch einige unkanonische Traditionen verwerthet worden sind, hat es unseres Wissens nichts von dem aufgenommen, was wir als eigentümlichen Inhalt des HE kennen. Das erscheint auf den ersten Blick wenig glaublich, da beide Evv. von jüdischen Christen verfaßt und bei den auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehenden judenchristlichen Parteien heimisch gewesen sind. Das Befremdliche verschwindet aber auch sofort, wenn man anerkennt, was sich aus dem Thatbestand beider Evv. ergibt, daß nämlich das HE noch nicht existirte, als die von der allgemeinen Kirche sich absondernde jüdische Christenheit selbst wieder in die Parteien und Sekten zerfiel, welche wir von Origenes an überall unterschieden finden. Bis sie auseinanderfielen, hatten sie kein anderes Ev. als den hebräischen (aramäischen) Matthaeus. Während die Nazaräer an diesem einzigen Ev. im wesentlichen festhielten und es zum HE ausgestalteten, haben andere Judenchristen, welche sich nicht mit dem Stillleben einer kleinen Sekte begnügen mochten, sondern für ein mit allen möglichen Bildungselementen versetztes Judenchristentum als die wiederentdeckte Urreligion die Welt erobern wollten, unter anderem auch ein Ev. geschaffen, welches ganz und gar auf den kanonischen Evv. der griechischen Christenheit beruht. Ob das um 130 oder um 200 geschehen ist, kann man nach dem bis dahin Vorgetragenen nicht entscheiden. Einen neuen Haltpunkt würden wir gewinnen, wenn eine Vermuthung begründet gefunden wird, welche hier nicht unterdrückt werden soll.

Zu den apokryphen Sprüchen, welche man dem Egypterev.[1],

1) So Hilgenfeld NT extra can. IV, 43, 29; an das HE dachten Andere Eine gründlichere Erörterung erscheint namentlich angesichts der Aufstellungen von Resch, Agrapha S. 103 f., 167 f. erforderlich.

auch wohl dem HE. zugeschrieben hat, gehört auch das, was Clemens strom. V, 63 mittheilt: *„οὐ γὰρ φθονῶν,“ φησί, „παρήγγειλεν ὁ κύριος“ ἔν τινι εὐαγγελίῳ· „μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου.“* Es fragt sich zunächst um die richtige Abgrenzung des Citats. Das *φησίν*, worüber die Gelehrten mit befremdlichem Schweigen hinweggeschlüpft sind, kann neben *παρήγγειλεν* selbstverständlich nicht den *κύριος* zum Subjekt haben. Es macht vielmehr die ihm unmittelbar vorangehenden und nachfolgenden Worte (*οὐ γὰρ — κύριος*) zum Citat. Wer ist nun der, welcher irgendwo sagt: „nicht aus Neid gebot der Herr“ etc.? Das *φησίν* hat im Vorigen, wo Barnabas redend eingeführt war (cf. Barn. 6, 10), keine Unterlage; denn Barnabas hat das nicht gesagt. Ein beliebiger christlicher Schriftsteller kann auch nicht gemeint sein; denn warum hätte Clemens nicht entweder das *φησίν* weggelassen und die Gelehrsamkeit des Anonymus sich stillschweigend angeeignet, oder seinen Gewährsmann genannt? Wir haben also jenes bekannte unpersönliche „es heißt“ vor uns[1], und zu diesem gehört das *ἔν τινι εὐαγγελίῳ*. Clemens sagt also: „Nicht in neidischer Gesinnung“, heißt es in einem gewissen Evangelium, „hat der Herr geboten: Mein Geheimnis gehört mir und den Söhnen meines Hauses“. Unter *ὁ κύριος* kann in solchem Zusammenhang nicht Gott der Herr gemeint sein, welcher allerdings im AT Ähnliches gesagt hat, sondern nur Jesus. Dies steht um so sicherer, als wir die Worte von *τὸ μυστήριον* anderwärts als Worte Jesu und zwar gleichfalls, wie bei Clemens, als Befehl Jesu, nämlich an seine Apostel, angeführt finden[2]. Was nach Clemens außerdem noch an der betreffenden Stelle des fraglichen Ev. über den Sinn dieses Gebotes gesagt gewesen sein soll, muß von Clemens ziemlich frei wiedergegeben sein. Wir dürfen vermuthen, daß etwa hinter dem Gebot in Bezug auf das Mysterium noch als Wort Jesu stand *οὐ φθονῶν τοῦτο λέγω*. Zur Bestimmung des Ev., welches Clemens unbestimmt gelassen hat, ist es wesentlich, sich über das Verhältnis des Spruchs zu der letzten Quelle, woraus er geflossen ist, klar zu werden. Als solche ist längst Jesaja 24, 16

1) Cf. A. Buttmann, Gramm. des ntl. Sprachgebrauchs S. 117. 119. Die verschränkte Wortstellung ist bei Clemens nicht ungewöhnlich cf. gleich nachher strom. V, 64, Dindorf III, 51, 6.

2) Clem. hom. XIX, 20 Petrus spricht *μεμνήμεθα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ διδασκάλου ὡς ἐντελλόμενος εἶπεν ἡμῖν· „τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε“.*

erkannt worden[1]. Während LXX das doppelte רזי לי des Grundtextes unübersetzt gelassen, haben Symmachus und Theodotion nach mehrfachem Zeugnis dasselbe durch doppeltes *τὸ μυστήριόν μου ἐμοί* genau wiedergeben wollen, indem sie רזי im Sinn des aramäischen רזא „Geheimnis“ (Daniel 2, 18) faßten[2]. Dies ist nun, wie schon Hieronymus zu Jes. 24, 16 (Vall. IV, 334) bemerkt, in Hss. der LXX[3] eingetragen worden und findet sich noch heute in einer großen Menge von Hss. der LXX, und zwar regelmässig mit dem Zusatz *καὶ τοῖς ἐμοῖς*[4]. Da nun die sämtlichen 11 Hss. der Propheten, in welchen man mit guten Gründen den lucianischen Bibeltext, den die antiochenischen Exegeten zu Grunde legten, wiedererkannt hat[5], zu den Zeugen dieses erweiterten Septuagintatextes gehören, so versteht sich von selbst, daß, wenn ein Chrysostomus oder Theodoret die Worte *τὸ μυστήριόν μου ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς* als ein Schriftwort anführen[6], sie damit einfach Jesaja 24, 16 nach ihrer Bibel citiren. Zum Überfluß sagt das auch Theodoret und ebenso der Verfasser der Parallela sacra ausdrücklich. Es war also eine arge Täuschung, wenn man

---

1) Meines Wissens zuerst von R. Wetstein Nov. Test. I (1751) proll. p. 65.

2) S. den Bericht von Field zu Jes. 24, 16. Das doppelte *ἐμοί* dieser Versionen hat nichts zu schaffen mit dem dritten לי hinter אוי. Letzteres übersetzen LXX durch *οὐαί* ohne Berücksichtigung des לי, Aquila beides durch *ὢ ἐμοί*, Symmachus aber trotz seines doppelten *ἐμοί* vorher doch noch durch *οἴμοι*.

3) Nicht, wie Resch S. 168 zu meinen scheint, in Hss. des Symmachus oder des Theodotion, als ob wir überhaupt so glücklich wären, solche Hss. zu besitzen.

4) S. den Bericht bei Holmes-Parsons z. St. Hinter *εὐσεβεῖ* haben die codd. 22. 36. 48. 233 *καὶ εἶπε* (22 add. *κύριος*) *τὸ μυστήριόν μου ἐμοί, τὸ μυστήριόν μου ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς*, ferner 51 (in diesem ohne *μου* hinter *μυστήριον*) 62. 90. 93. 144. 147. 308 dasselbe mit nur einmaligem *τὸ μυστ. κτλ.*, ferner 23. 305 diese kürzere, 109. 302 die längere Form hinter *καὶ ἐροῦσιν*, ferner 13 codd. Sergii an gleicher Stelle *ἀπόρρητόν μου ἐμοί* (wiederholt) *καὶ ἐμοῖς*. Dies letztere ist ein zweiter Übersetzungsversuch für רזי.

5) Nach Field, Hexapla I, 2 p. LXXXVIII enthalten die codd. 22. 36. 48. 51. 62. 90. 93. 144. 147. 233. 308 in den Propheten die Recension Lucians cf. auch Wellhausen-Bleek, Einl. in das AT. 5. Aufl. S. 550. Man sieht, daß eben diese 11 Hss. die beiden ersten Gruppen in voriger Anm. bilden.

6) Chrysost. ed. Montfaucon X, 52; Theodoret ed. Schulze I, 761. 1049. 1062. An der ersten dieser Stellen schreibt Theodoret *διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· τὰ μυστήριά κτλ.* Auch bei Jo. Dam. ed. Lequien II, 533 fehlt nicht das Lemma *Ἡσαΐου*.

auf der Jagd nach Agrapha selbst bei den Antiochenern Kenntnis jener apokryphen evangelischen Tradition zu finden meinte, und vollends ein Vergessen der handgreiflichsten Thatsachen, wie z. B. des hebräischen Grundtextes, gehörte zu der Behauptung, daß Symmachus und Theodotion die erste Hälfte jenes Ausspruchs Jesu in den Jesajatext interpolirt haben[1]. Es verhält sich vielmehr umgekehrt, der Verfasser des fraglichen Ev., welcher entweder aus Symmachus resp. Theodotion, oder aus der von Lucian recensirten LXX, oder aus selbständigem Verständnis des hebräischen Textes schöpfte und den Spruch wie Andere, gegen welche Hieronymus polemisirt, als Willenserklärung Gottes statt als Klage des Propheten auffaßte, formte daraus ein Wort Jesu, nämlich einen Befehl an seine Apostel, sein Geheimnis oder seine Geheimnisse nicht unterschiedslos den Fremden, d. h. wohl insbesondere den Heiden preiszugeben. Das war eine gute Illustration zu Mt. 7, 6 (womit Theodoret einmal den Jesajaspruch zusammenstellt), und auch zu Mt. 10, 5 f. 15, 24—28. Nur sollten die Leser diese Beschränkung des Geheimnisses Jesu auf die Söhne des Hauses, d. h. wohl auf die Söhne des Hauses Israel nicht als Zeichen einer Misgunst gegen die Heiden und überhaupt gegen die Jesu noch Fernstehenden auffassen. Daher der nur von Clemens aufbewahrte Zusatz. Das Verhältnis des bei Symmachus und Theodotion nicht zu findenden, im Grundtext von Jesaja 24, 16 nicht begründeten Zusatzes *καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου* in beiden Citaten zu dem ähnlichen Zusatz *καὶ τοῖς ἐμοῖς* in den lucianeischen LXXhss. bereitet keine sonderlichen Schwierigkeiten. Von einem gemeinsamen Original kann natürlich keine Rede sein, aber auch Entlehnung des Einen vom Andern ist bei der formellen Verschiedenheit beider Zusätze und aus geschichtlichen Gründen undenkbar. Wir haben also zwei unabhängige Versuche vor uns, ein ohnedies kaum erträgliches Wort sei es Gottes (nach Lucian), sei es Christi (nach dem Ev. des Clemens und den Clementinen) erträglich zu machen. Ohne den einen oder den anderen Zusatz schien gesagt zu sein, daß Gott oder Christus sein Geheimnis für sich selbst behalten wolle. Es muß ein Kreis von Menschen hinzugedacht werden, welchem Gott oder Christus sein Geheimnis offenbart. Das sind in der Bibel Lu-

1) Resch S. 168. Dort auch z. B. die Behauptung: „Bei Theodoret muß es (seine Quelle) eine Evangelienhs." gewesen sein etc., bloß weil Hilgenfeld p. 46 oder wer sonst noch zwei statt drei Stellen aus Theodoret angeführt hatte.

cians die Gott Zugehörigen (2 Tim. 2, 19), die Gemeinde der Gläubigen, die Christenheit (1 Kor. 2, 10; Eph. 3, 5), in jenem Ev. des Clemens die Söhne des Hauses Jesu. Das könnten die Genossen des Hauses sein, dessen Hausherr er ist (Mt. 10, 25), also die Jünger und weiterhin alle Bekenner Jesu (Mt. 13, 11). Aber die Anwendung dieses Spruchs in den Clementinen, sowie die Berührung desselben mit der Übersetzung des Symmachus macht es viel wahrscheinlicher, daß als die Söhne des Hauses von vorneherein wenigstens in erster Linie die Israeliten, die „Kinder" schlechthin (Mt. 15, 26), die „Söhne des Reichs" (Mt. 8, 12), die „Angehörigen" Jesu im Sinne von Jo. 1, 11 gemeint waren. Daß dieser Spruch in derjenigen Fassung, in welcher allein er als Wort Jesu überliefert ist, mit Mc. 4, 11. 34 wenig und mit 1 Kor. 4, 1 gar nichts zu schaffen hat, was beides Resch heranzieht, bedarf ebensowenig eines weiteren Beweises, als daß er sich mit Grundgedanken der ebjonitischen Literatur sehr nahe berührt[1]. In judenchristlichen Kreisen ist also auch der Ursprung dieses Ev. zu suchen; und zwischen dem HE, welches Clemens citirt hat (oben S. 657), und dem Zwölfapostelev. der Ebjoniten wäre zu wählen. Aber schon die Citationsformel des Clemens und der Umstand, daß die Clementinen, welche den Spruch wesentlich gleichlautend citiren, sich nirgendwo mit dem HE, dagegen vielfach mit dem der Zwölf berühren, entscheidet für letzteres. Dazu kommt die noch unerledigte Frage nach dem Jesajatext, welcher dem Apokryphon zur Unterlage diente. An Lucians Recension oder an einen andern, wie diese, aus Symmachus oder Theodotion bereicherten LXXtext ist bei einem Verfasser, dessen Werk schon Clemens gelesen hat, natürlich nicht zu denken. Daß unabhängig von jenen judenchristlichen Übersetzern ein Judenchrist aus dem Grundtext die gleiche, doch immerhin recht auffällige Übersetzung gewonnen haben sollte, ist gleichfalls schwer denkbar. Als das allein wahrscheinliche bleibt übrig, daß der Verfasser des Ev., selbst ein Ebjonit, die Arbeit eines der beiden ebjonitischen Übersetzer des AT's benutzt hat. Bekanntlich liegt die Chronologie dieser Übersetzungen ziemlich im Argen[2]. Da Theodotion,

1) Ep. Petri ad Jac.; Contest. Jacobi (Clementina ed. Lagarde p. 3, 5—22; 4, 21 ff.).

2) Field, Hexapla I, 2 proll. p. XXVIII—XLII. Die Hauptquelle ist Eus. h. e. VI, 17; doch wird auch in Epiph. de mens. et ponder. 16 (Lagarde, Symmicta II, 168) etwas von Tradition enthalten sein, z. B. daß Symmachus ein geborener Samariter und somit ein Palästinenser war. Aus Eus. VI, 17 und den eigenen Worten des Origenes, welche Palladius hist.

nicht aber Symmachus schon von Irenäus erwähnt wird, so läge es näher an Theodotion zu denken; aber erstlich ist dessen Zugehörigkeit zur ebjonitischen Richtung ebenso zweifelhaft, als die des Symmachus stark überliefert ist. Zweitens gehört Symmachus der Tradition zufolge nach Palästina, wo auch das fragliche Ev. entstanden sein wird. Ein Ev., welches Clemens um 200 citirt, aber wahrscheinlich schon um 180 bei seinem Aufenthalt in Palästina kennen gelernt hat (Forsch. III, 162—176), müßte doch wohl spätestens um 170 entstanden sein. Aber daraus ergäbe sich keine chronologische Unmöglichkeit für die Annahme einer Abhängigkeit des Ev. von Symmachus. Denn erstens könnte die Übersetzungsarbeit des Symmachus mit der Abfassung des Ev. durch einen Parteigenossen und Landsmann ziemlich gleichzeitig sein, und zweitens verbieten uns die verworrenen Nachrichten über die Zeit des Symmachus und des Theodotion nicht die Annahme, daß beide schon um 160, und daß Symmachus vor Theodotion das AT übersetzt habe. Irenäus braucht von dem Palästinenser Symmachus nicht so früh gehört zu haben als von dem Epheser Theodotion.

Ist hierdurch mehr oder weniger sicher bewiesen, daß das Ev., aus welchem Clemens um 200 und der vielleicht gleichzeitige Ver-

---

Lausiaca 147 (Migne 34 col. 1250 f.) aufbewahrt hat, ist der Ort, wo Origenes von Juliana, der Erbin der Bücher des Symmachus, dessen Bibelversion und sonstige Schriften erhalten hat, nicht sicher zu erkennen. Wenn aber Origenes in der von Palladius wörtlich reproducirten Unterschrift eines metrischen Codex (Psalmen, Hiob oder dgl.) den Ort, wo er denselben gefunden und wo Julianna wohnte, ohne jede genauere Angabe durch *ἐν Καισαρείᾳ* bezeichnet, so ist darunter doch wahrscheinlich derjenige an der Küste Palästinas zu verstehen; und die durch nichts belegte Angabe des Palladius, daß Origenes bei jener Juliana in Cäsarea in Kappadocien zwei Jahre verborgen gelebt habe, ist sehr unwahrscheinlich. Gehört dies Factum nach Cäsarea in Palästina, so kann es ebenso gut in die Zeit des Caracalla (cf. Eus. h. e. VI, 16, 3) als in diejenige Maximins (Eus. h. e. VI, 28) fallen. Aber auch in letzterem Fall ergäbe sich kein chronologisches Bedenken gegen die Annahme, daß Symmachus schon um 160—170 das AT übersetzt hat. Er kann ja 30 Jahre später noch gelebt haben und seine Erbin Julianna erst 40 Jahre nach seinem Tode mit Origenes in Verkehr gekommen sein. — Was Eusebius von anscheinender Polemik des Symmachus gegen das Ev. des Matthäus sagt — denn so ist trotz Rufinus, Hieronymus v. ill. 54 u. A. mit Valesius und Heinichen Comm. p. 270 die Bemerkung des Eusebius zweifellos zu verstehen — legt den Gedanken nahe, daß in der Umgebung und Zeit des Symmachus die evangelische Literatur zum Objekt auch positiver und produktiver Kritik gemacht, oder kurz gesagt, das Ev. der Zwölf geschrieben worden ist.

fasser der Clementinen den erörterten Spruch citirt haben, das von einem Ebjoniten verfaßte Ev. der Zwölf gewesen ist, und daß dieses Ev. die Übersetzung des AT's durch den Ebjoniten Symmachus voraussetzt, so kann es kaum früher, aber auch kaum viel später als um 170 entstanden sein.

5. Das Evangelium des Petrus.

Unter den Beispielen unbefugter Evangelienschreibung hat Origenes ein solches unter dem Namen des Petrus nicht mit aufgezählt (oben S. 625. 627). Er erwähnt aber ein solches anderwärts als ein bekanntes Buch neben einer Schrift unter dem Namen des Jakobus und zwar als Quelle der Überlieferung, welche ihm selbst sehr ansprechend und glaublich erscheint, daß die in den Evv. erwähnten Brüder Jesu nicht leibliche Söhne der Maria, sondern Söhne Josephs aus einer früheren Ehe gewesen seien[1]. Da Origenes in Bezug auf die Quelle dieser Überlieferung zwischen zwei verschiedenen Büchern die Wahl läßt, so folgt, daß die Vertreter der damals in kirchlichen Kreisen bereits verbreiteten Meinung von den Brüdern Jesu sich nicht gerade auf eines dieser Bücher als ihre Auktorität zu berufen pflegten. Origenes, welcher die Bücher gelesen haben muß, vermuthet nur, daß das eine oder andere derselben die Quelle jener Meinung sei. Über die Herkunft dieser Bücher sagt er nichts. Eusebius[2] nennt unter den nicht einmal katholischen, geschweige denn kanonischen Schriften unter des Petrus Namen an zweiter Stelle das PE (= Petrusevangelium) und gibt ihm anderwärts unter den von Häretikern verfaßten und gebrauchten Evv. die erste Stelle. Eigene Kenntnis desselben bekundet er auch da nicht, wo er über die eingehende Beurtheilung des Buchs durch Serapion berichtet. Viel weniger dürfen wir solche bei Späteren voraussetzen, welche den Titel erwähnen[3]. Ganz ver-

1) Tom. X, 17 in Matth. Delarue III, 462 *τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ φασί τινες εἶναι, ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου ἢ τῆς βίβλου Ἰακώβου, υἱοὺς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικός, συνῳκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς Μαρίας.* Origenes sagt kein Wort gegen diese Überlieferung, billigt vielmehr die Tendenz derjenigen, welche sie vertreten, offenbar katholischer Christen, welche die bleibende Jungfrauschaft der Maria dadurch schützen wollen.

2) H. E. III, 3, 2 (darüber mehr Beil. X, 3); III, 25, 6. Dazu noch über Serapion VI, 12. Hieronymus v. ill. l. 41 excerpirt den Eusebius.

3) Wegen der Zusammenstellung des Petrus mit Matthias (s. Beil. IX, 6) und Jacobus minor (Beil. IX, 9) bei Innocenz von Rom (oben S. 245),

einzelt steht die Behauptung Theodorets, daß die Nazaräer das PE in Gebrauch haben[1]. Dies steht aber in Widerspruch nicht nur mit dem Wenigen, was wir vom PE erfahren, sondern auch mit allen Nachrichten der mit den Verhältnissen der Judenchristen besser vertrauten Väter über die Evv. der Judenchristen überhaupt und der Nazaräer insbesondere (Beil. IX, 3. 4). Es verdient auch darum keinen Glauben, weil Theodoret sich in seinen sonstigen Mittheilungen über die judenchristlichen Parteien gänzlich und sichtlich von den noch in unseren Händen befindlichen älteren Berichten abhängig zeigt, welche er theilweise misversteht. Da er bei Eusebius den Namen Nazaräer nicht fand, so hielt er sie für eine von den beiden bei Origenes und Eusebius unterschiedenen Arten der Ebjoniten verschiedene dritte Partei; und da er unter jene beiden Parteien bereits das Hebräerev. und den Matthaeus vertheilt hatte, so boten ihm seine Quellen für die dritte Partei, die Nazaräer, kein besonderes Ev. Was ihn dazu bestimmte, ihnen das PE anzudichten, ist dunkel.

Die für die Bildung einer richtigen Vorstellung vom PE und

---

ist es mindestens möglich, daß dieser nicht nur an Actus Petri denkt, worauf die weiter folgenden Worte zunächst führen, sondern auch an das PE, welches im Dekret des Gelasius (oben S. 265) sich in folgendem Zusammenhang findet: *Ev. nomine Matthiae apocr., ev. nomine Petri apostoli apocr., ev. nomine Jacobi minoris apocr., ev. nomine Barnabae apocr.* etc. Die Recension bei Thiel p. 936 stellt Jakobus vor Petrus. Die Übereinstimmung dieser Folge mit der unvollständigeren bei Innocenz darf als Beweis dafür gelten, daß schon unter Damasus diese Liste aufgestellt worden ist, welche Innocenz nachlässig genug excerpirt hat cf. oben S. 266.

1) Haer. fab. comp. II, 2 *οἱ δὲ Ναζωραῖοι Ἰουδαῖοί εἰσιν τὸν Χριστὸν τιμῶντες ὡς ἄνθρωπον δίκαιον καὶ τῷ καλουμένῳ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίῳ κεχρημένοι.* Dies ist Alles, was Theodoret von den Nazaräern zu sagen weiß; denn das confuse Gerede, welches weiter folgt, bezieht sich ausgesprochener Maßen auf die bisher besprochenen judenchristlichen Parteien überhaupt. In II, 1 schließt er sich größtentheils an Eus. h. e. III, 27 an. Richtig zählt er nach Eus. h. e. VI, 17 den Symmachus der ersten Ebjonitenklasse des Eusebius zu; aber gegen den klaren Text seiner Vorlage schreibt er derselben Klasse den Gebrauch des Hebräerev. und die Verwerfung des Paulus zu, letzteres mit sachlichem Recht, ersteres mit Unrecht, wahrscheinlich unter dem Einfluß von Epiph. haer. 30, 3. Ebenso wird es auf Epiph. haer. 29, 9 zurückgehen, daß Theodoret der zweiten mehr rechtgläubigen Partei der Ebjoniten, obwohl er diese nicht wie Epiphanius Nazaräer nennt, den Gebrauch des Mt. zuschreibt. Jede der drei judenchristlichen Parteien, die Theodoret unterscheidet, soll ihr besonderes Ev. haben. Um dies zu bewerkstelligen, benutzt er die an sich schon theilweise recht verworrenen Angaben seiner Quellen mit äußerster Willkür.

zugleich für die Geschichte des Kanons wichtigste Nachricht von demselben gibt uns Eusebius nach einer eigens von diesem Ev. handelnden Schrift des Serapion von Antiochien. Das Fragment des Serapion samt den einleitenden Worten des Eusebius (h. e. VI, 12) gebe ich zur Rechtfertigung der Erörterung Bd. I, 177—179 hier in deutscher Übersetzung.

Von Serapions literarischer Thätigkeit mögen bei Anderen noch andere Denkmäler sich erhalten haben; zu uns (mir) aber sind nur folgende gelangt: das (Sendschreiben) an einen gewissen Domninus, welcher zur Zeit der Verfolgung vom christlichen Glauben zu der jüdischen Religion[1] abgefallen war, und dasjenige an Pontius und Caricus, (zwei) kirchliche Männer[2], und andere Briefe an Andere; und eine andere von ihm verfasste Schrift über das sogenannte Evangelium nach Petrus, worin er die darin ausgesprochenen Unwahrheiten[3] widerlegt um gewisser Leute in der Gemeinde zu Rhosus[4] willen, welche aus Anlass[5] der genannten Schrift (des PE) zu ketzerischen Lehren sich verirrt hatten. Von dieser (Schrift des Serapion) ist es passend einige Sätze mitzutheilen, worin er seine Meinung über das Buch (das PE) ausspricht (und zwar) folgendermassen: „Denn wir, meine Brüder, nehmen sowohl den Petrus als die andern Apostel ebenso wie Christum auf[6], die trügerischer Weise mit ihrem Namen überschriebenen Schriften aber weisen wir als Sachkenner ab, da wir wissen, dass wir die Schriften dieser Art nicht überliefert bekommen haben. Als ich nämlich bei euch war, setzte ich voraus, dass die sämtlichen (Christen zu Rhosus) sich zum rechten Glauben halten, und sagte, ohne[7] das

---

1) Nach Kol. 2, 23 sagt er *τὴν ἰουδαϊκὴν ἐθελοθρησκείαν*.

2) Über diese *ἐπιστολή* in Sachen des Montanismus mehr h. e. V, 19.

3) Die LA *τὰ ψευδῶς ἐν αὐτῷ εἰρημένα* scheint besser bezeugt zu sein, als *τὰ ψευδῆ ἐν κτλ.*, was ich wenigstens in *τὰ ψεύδη τὰ ἐν κτλ.* verbessern würde.

4) Richtiger als *'Ρῶσσος* ist wohl *'Ρωσός* mit einfachem *σ*.

5) In *προφάσει* liegt, daß sie sich auf das PE zur Rechtfertigung ihrer Lehre beriefen.

6) Obwohl Serapion nicht *δεχόμεθα*, sondern *ἀποδεχόμεθα* schreibt, will er doch an Mt. 10, 40 erinnern.

7) Über die LA *μή* statt *μὴν* s. Bd. I, 177 A. 4. Ebendort A. 5 über *μικροψυχία*. Daß dies Feindschaft oder gar Zwietracht, Streit heiße, hätte man sich nicht auf Grund der ganz ungenauen Übersetzung Rufins einreden sollen. Die richtige Übersetzung ist *pusillanimitas*, ein in der aske-

von ihnen unter dem Namen des Petrus vorgezeigte Evangelium durchgelesen zu haben: ‚wenn nur dies es ist, was euch Verdruss (Mismuth) bereitet, so mag es gelesen werden‘. Nachdem ich nun aber durch die mir gewordenen Mittheilungen erfahren habe[1], *dass ihr Sinn sich in einer Ketzerei versteckt hielt, so werde ich mich beeilen, wieder zu euch zu kommen. So erwartet mich denn in Bälde, ihr Brüder. Ihr*[2] *aber, meine*

---

tischen Literatur sehr gewöhnlicher Begriff cf. den Index zu Cassianus ed. Petschenig. Kleinliche Gesinnung und Engherzigkeit fühlt sich leicht verletzt und kann so zum Zorn führen (Lactant. ira 5, 2) und trotz der *magnanimitas* des anderen Theils die Freundschaft gefährden (Cassianus, coll. XVI, 3, 2); sie zeigt sich aber auch in Verdrießlichkeit und führt oft zu einer allgemeinen Verbitterung ohne Beziehung auf einzelne andere Personen, zum Lebensüberdruß (Cassianus coll. V, 16, 5; XVIII, 6, 1; instit. VIII, 18). „Simultas seu contentio“ bedeutet *μικροψυχία* auch nicht an den von Routh rel. s. I², 460 dafür angeführten Stellen. Sozom. h. e. VI, 25 entspricht dem *ἀπὸ μικροψυχίας* weiter unten *λύπῃ κρατηθείς*. Socr. h. e. V (nicht IV), 23 wird durch *μικροψυχήσαντες* ein Verdruß bezeichnet, welcher zur Ursache eines Streites wird. Im Can. Nic. 5 bezeichnet *μικροψυχίᾳ ἢ φιλονεικίᾳ ἤ τινι τοιαύτῃ ἀηδίᾳ τοῦ ἐπισκόπου* einseitige Stimmungen, Launen des Bischofs, welche keinen rechtmäßigen Grund zur Excommunication eines Geistlichen oder Laien bilden. Daß die Bethätigung solcher Verstimmung von Seiten des Bischofs auch den davon Betroffenen verstimmt und je nach Umständen ihn ärgerlich oder verzagt macht, versteht sich von selbst, und es mag am Schluß desselben Kanons unter *πᾶσα μικροψυχία* dies mitverstanden sein. Gegenseitige Verstimmungen und Verdrießlichkeiten, die Einer mit dem Andern hat, pflegen doch in der Regel deutlich als solche bezeichnet zu werden cf. Epist. Julii Rom. bei Athan. apol. c. Arianos 21 Montfancon I, 142 *τινῶν λελυπημένων διὰ τὴν πρὸς ἀλλήλους μικροψυχίαν*.

1) So ist mit Valesius u. A. zu verbinden cf. gleich nachher *μαθήσεσθε ἐξ ὧν ὑμῖν ἐγράφη*. Die durch die Wortstellung empfohlene Verbindung von *ἐκ τῶν λεχθέντων μοι* mit *ἐνεφώλευεν* ist sachlich unannehmbar, denn dieses Imperfectum kann nicht eine seither eingetretene Folge der unvorsichtigen Äußerung Serapions bezeichnen, sondern nur den dem Serapion damals noch unbekannten Zustand jener Leute zu der Zeit, da er in Rhosus war und so zu ihnen sprach.

2) Der Text dieses Satzes, auf welchen für jetzt nicht viel ankommt, ist jedenfalls nicht sicher überliefert. Da Rufin las *Μαρκιανός, ὃς καί*, so darf man nach dem Vorschlag des Valesius *ὡς καί* lesen, muß dies dann aber zu dem folgenden *μαθήσεσθε* ziehen, vor welchem das ungenügend bezeugte *μή* mit Thiersch, Versuch S. 443 und Schwegler zu streichen ist. Mit diesen Gelehrten ist dann aber auch *ὑμεῖς* statt *ἡμεῖς* zu lesen, welches letztere ohnehin dicht hinter *μοί* und *μέ* eine ungeschickte Selbstbezeichnung des Verfassers wäre. Mit der Annahme eines ursprünglichen Anakoluths reicht man schwerlich aus.

Brüder, werdet, nachdem ihr begriffen habt, welcher Ketzerei Marcianus angehörte, aus dem, was euch geschrieben worden ist (ich euch geschrieben habe), auch erkennen, wie sehr er mit sich selbst im Widerspruch war, ohne (selbst) zu verstehen, was er sagte. Wir konnten nämlich von anderen Leuten, welche eben dieses Evangelium in Gebrauch hatten, das heisst von den Nachfolgern derer, die es eingeführt haben[1], *welche (Nachfolger) wir Doketen nennen — denn die meisten Gedanken (des PE) gehören der Lehre jener (der Doketen) an — (das Buch) uns verschaffen*[2] *und es durchlesen und finden, dass das Meiste der rechten Lehre des Heilands angehört, Einiges aber an Geboten hinzugefügt ist*[3], *was wir auch für euch hier unten beigefügt haben*“[4].

1) *τῶν καταρξαμένων αὐτοῦ* kann jedenfalls nicht mit Valesius übersetzt werden *eorum qui Marciano praeiverunt;* denn weder für das Verb läßt sich diese Bedeutung nachweisen, noch kann *αὐτοῦ* auf den lange vorher genannten Marcian statt auf das näher stehende und stark betonte *τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον* bezogen werden. Nach dem gewöhnlichen Ausdruck *κατάρχεσθαι θυσιῶν* und vielleicht in Erinnerung an das *ἱερουργεῖν τὸ εὐαγγέλιον* Rom. 15, 16 bezeichnet Serapion ironischer Weise die Abfassung und Einführung des PE als eine priesterliche Handlung, als feierliche Einweihung. Die Leute, von denen er es geborgt hat, diese Sekte seiner Gegenwart, welche die Katholiken Doketen nennen, haben es nach seiner Meinung nicht neuerdings verfaßt, sondern sind überhaupt und insonderheit als Besitzer dieses Ev. Nachfolger und Erben Anderer, die er nicht mit Namen zu nennen weiß. Darnach bemißt sich auch das Verständnis des parenthetischen *τὰ γὰρ φρονήματα τὰ πλείονα ἐκείνων ἐστὶ τῆς διδαχῆς.* Der einzige Satz vorher, welchem dies zur Begründung dienen kann, ist die Behauptung, daß die jetzt das PE gebrauchenden Doketen die Nachfolger der Schöpfer des PE sind. Dazu eignet sich aber der Satz nur, wenn man zu *τὰ φρον. τὰ πλείονα* ebenso wie zu dem folgenden *τὰ πλείονα* ergänzt *τοῦ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου,* und wenn man *ἐκείνων* auf die Doketen bezieht.

2) Wegen der Weitläufigkeit der Periode wird das *παρ' ἄλλων* und *παρὰ τῶν διαδόχων* durch *παρ' αὐτῶν* wieder aufgenommen.

3) So etwa ist zu übersetzen, wenn man die im NT gewöhnliche Bedeutung des Mediums von *διαστέλλεσθαι* „gebieten“ zu Grunde legt, von welchem auch das Passivum in gleicher Bedeutung vorkommt Hebr. 12, 20. „Eine Forderung oder Bedingung hinzufügen“ scheint überhaupt die einzig nachweisbare Bedeutung von *προσδιαστέλλεσθαι* zu sein, wenn auch an einigen Stellen die Variante *προδιαστέλλεσθαι* den Vorzug verdienen mag. Zu dem, was der Herr wirklich geboten hat, war im PE manches hinzugefügt. Cf. was Papias von denen sagt, welche statt der vom Herrn selbst herrührenden Gebote andere und fremdartige im Munde führen Eus. h. e. III, 39, 3.

4) In einer Beilage oder einem Anhang des Sendschreibens werden

Diese Schrift Serapions war hiernach ebenso wie die übrigen, welche Eusebius kannte, ein Sendschreiben und zwar ein solches an die Gemeinde zu Rhosus, welche Serapion von Anfang bis zu Ende mit *ἀδελφοί* und *ὑμεῖς* anredet. Von der Gemeinde im ganzen aber unterscheidet er, wie Eusebius schon in der Einleitung richtig bemerkt, gewisse Leute, von welchen er beharrlich in dritter Person redet. Schon vor dem von Eusebius mitgetheilten Fragment muß von ihnen die Rede gewesen sein, wenn die Art, wie sie im Fragment zuerst erwähnt werden, verständlich sein soll. Der Marcianus, welcher als ihr Wortführer kenntlich wird, scheint sich nur vorübergehend in Rhosus aufgehalten zu haben. Im Imperfectum redet Serapion nicht nur von dessen damaligen Äußerungen, sondern überhaupt von ihm als Vertreter einer häretischen Richtung. Ob die Anderen, welche gleichen Sinnes mit ihm waren, ständige Glieder der Gemeinde zu Rhosus gewesen, wissen wir nicht. Jedenfalls bildeten sie eine Minorität unter den zur Zeit von Serapions Besuch in Rhosus anwesenden Christen. Marcianus und dessen Anhänger waren es, welche dem Serapion das PE vorzeigten; sie sind es also auch, an welche die dadurch veranlaßte frühere Äußerung Serapions gerichtet war. Das Gegentheil müßte gesagt sein. Von einem Streit innerhalb der Gemeinde, welcher durch diese Erklärung Serapions vorläufig zu Gunsten Marcians und seines Anhanges entschieden worden wäre, sagt der Text nichts. Allerdings müssen die Anhänger Marcians sich bei Serapion über die Beurtheilung, welche ihr PE, und über die Behandlung, welche sie selbst in Folge dessen von Seiten der Majorität erfahren hatten, beschwert haben. Dadurch fühlten sie sich verletzt, dadurch waren sie verstimmt und darum zeigten sie dem Bischof ihr PE. Hätte dieser, wie man gewöhnlich versteht, daraufhin angeordnet, daß das PE fortan neben den anderen Evv. oder gar statt derselben im Gemeindegottesdienst zu Rhosus gelesen werde, so wäre erstlich unbegreiflich, wie die Majorität der Gemeinde, über deren bisherige Abweisung des PE jene *τινὲς* sich beschwerten, das stillschweigend hinnehmen konnte, so daß Serapion erst durch spätere Nachrichten von dort zu genauerer Prüfung der Sache veranlaßt wurde. Zweitens aber wäre dann die Entschuldigung des Serapion wegen seiner früheren Entscheidung ebenso unverständlich, wie die neuerdings ihm zugekom-

etwa in der Art der Scholien des Epiphanius zu Marcions NT die anstößigsten Stellen des PE zusammengestellt gewesen sein cf. zum Ausdruck Polyc. ad Philipp. 13, 2.

mene Meldung, welche diese Entschuldigung und die Ankündigung eines baldigen zweiten Besuchs veranlaßte. Hätte die Gemeinde, welche durch ihre wegwerfende Beurtheilung des PE die Anhänger Marcians geärgert hatte, erst nach der Abreise Serapions den Muth gewonnen, gegen die Einführung des PE in ihren Gottesdienst dem Bischof gegenüber Protest zu erheben, so hätte sie die Unverträglichkeit des PE mit dem katholischen Glauben oder der kirchlichen Sitte betonen müssen, und Serapion hätte sich darüber, wenn er nicht widersprechen konnte, lediglich mit seiner bisherigen Unkenntnis des Buches entschuldigen können. Dagegen ist ihm aber nur dies neuerdings bekannt geworden, daß jene Leute, die ihn wegen des PE interpellirten, heimliche Anhänger einer häretischen Richtung waren, und er entschuldigt die Antwort, die er ihnen damals gegeben hat, lediglich damit, daß er sie wie sämtliche Christen zu Rhosus für rechtgläubig gehalten habe. Also kann sich auch das ἀναγινωσκέσθω Serapions nur auf die Privatlectüre und zwar zunächst dieser bestimmten Leute beziehen. Serapion hatte nichts dagegen gehabt, daß rechtgläubige Christen auch ein nicht „der Kirche übergebenes" und nicht in und von der Kirche überliefertes Ev. lesen. Der angenommene orthodoxe Charakter jener Freunde des PE bürgte ihm dafür, daß auch das PE, welches er nicht näher kannte, ein rechtgläubiges Buch sei, gegen dessen Lesung ebenso wenig einzuwenden war, als Clemens, Origenes, Eusebius darum verketzert worden sind, daß sie das Hebräerev. lasen und Einzelnes daraus ohne jede berichtigende Kritik anführten. Erst die Nachricht von dem häretischen Charakter der Leute, welche das PE nicht abschätzig beurtheilt und sich selbst wegen ihrer Lesung desselben und ihrer Berufung auf dasselbe nicht getadelt sehen wollten, veranlaßte ihn, das Buch einer Prüfung zu unterziehen. Das Ergebnis dieser Prüfung wurde sofort der Gemeinde mitgetheilt und jeden Schaden, den er in seiner Gutmüthigkeit angerichtet haben mochte, hoffte Serapion bei einem demnächstigen Besuch in Rhosus wieder gut machen zu können. Nur bei solchem Verständnis läßt sich dieses Ereignis auch mit den sonstigen für die Zeit Serapions und für das Menschenalter vor seinem Episkopat bezeugten Thatsachen vereinigen. Es wäre nicht nur eine zu allen Zeiten schwer begreifliche Fahrlässigkeit gewesen, wenn ein Bischof gottesdienstliche Vorlesung eines ihm nicht näher bekannten, seines Wissens in keiner katholischen Gemeinde bisher gebrauchten Buchs trotz vorhandenen Widerspruchs dagegen gestattet oder gar angeordnet hätte; es wäre auch eine unverständliche Ausnahme von allen kirch-

lichen Regeln, wie sie spätestens seit Marcions Auftreten überall sich ausgebildet hatten und durch den Gegensatz zum Montanismus, dessen Verurtheilung durch „die ganze Brüderschaft in der Welt“ Serapion gebilligt hat (Eus. V, 19, 2), nur verschärft worden waren[1].

Was für Leute Marcianus und seine Anhänger in Rhosus waren, wissen wir noch weniger als Serapion anfangs, und auch der Umstand, daß Serapion das gleiche PE, auf welches jene in Rhosus sich berufen hatten, bei den sogenannten Doketen fand und von diesen sich verschaffte, gibt uns wenig Anhalt zu Vermuthungen über die Art des PE. Obwohl die Lehre, insbesondere die Christologie der meisten häretischen Parteien des 2. Jahrhunderts, vor allem diejenige der Marcioniten doketisch war, ist doch nicht zu bezweifeln, daß es eine Partei dieses Sondernamens gegeben hat. Clemens nennt ohne jede Andeutung davon, daß er damit nur eine Vermuthung ausspreche, den ehemaligen Valentinianer Julius Cassianus den Anfänger der Dokese und spricht auch sonst von einer Partei dieses Namens[2]. Da er sie neben die Enkratiten stellt und sich mit Cassianus hauptsächlich in Bezug auf dessen enkratitische Lehre auseinandersetzt, so wird man annehmen dürfen, daß die Doketen zugleich eine enkratitische Ethik hatten. Mag der Verfasser der von Hippolytus benutzten Quellenschrift von den Doketen vielleicht nur den Namen gehört, das Übrige aber zugedichtet haben[3], so kennt dagegen Tertullian eine neben Marcion, Apelles und Valentin stehende Partei mit streng doketischer Christologie und scheint von einem einzelnen Erfinder dieser Lehre zu wissen[4], was kaum ein anderer als Cassianus sein kann.

1) Um von den Zeitgenossen Serapions Clemens, Tertullian, dem muratorischen Fragmentisten und dem älteren Irenäus zu schweigen und um nichts von dem Bd. I, 12—22. 150—192 Vorgetragenen zu wiederholen, sei nur daran erinnert, daß der zweite Amtsvorgänger Serapions Theophilus ein gründliches Werk gegen Marcion geschrieben hat, worin unter anderem auch dessen Verhältnis zu den ntl. Schriften zur Sprache kam cf. Ztschr. f. Kirchengesch. IX, 230—236, besonders S. 235, auch S. 239 A. 1.

2) Strom. III, 91. Dazu str. III, 102 *διὰ ταῦτα ἡ δόκησις Κασσιανῷ, διὰ ταῦτα καὶ Μαρκίωνι, ναὶ μὴν καὶ Οὐαλεντίνῳ τὸ σῶμα τὸ ψυχικόν.* Also in dieser Beziehung gehören Cassian und Marcion näher zusammen im Unterschied von Valentin mit seinem abgeschwächten Doketismus. In strom. VII, 108 stehen die *Δοκηταί* zwischen den Enkratiten und den Haimatiten.

3) Hippol. refut. VIII, 8—11. Er irrt jedenfalls darin, daß sie sich selbst den Namen Doketen geben ed. Gott. p. 412, 31; 424, 93.

4) Tert. de carne Christi 1 *sed et qui carnem Christi putativam in-*

Bedeutend kann die Partei nie gewesen sein. Von einem anderen Wohnsitz derselben als Antiochien wissen wir nichts. Es steht nichts der Annahme entgegen, daß ebendort Cassian von dem daselbst blühenden orientalischen Zweig der valentinianischen Schule sich losgesagt und etwa um 160 oder 170 die besondere Gemeinde gebildet hat, welche die Katholiken Doketen nannten (cf. oben S. 635 f). Da nun Serapion bezeugt, daß die eigentümlichen Gedanken des PE ganz mit der Lehre der Doketen übereinstimmen, und da wir ferner von einer Verbreitung des PE bei anderen Parteien und in anderen Gegenden nichts hören[1], so ist es als das Ev. dieser von Cassian gestifteten Sekte anzusehen. Zu der asketischen Tendenz derselben paßt es, daß dem Serapion, wenn ich ihn richtig verstanden habe, besonders gewisse über die kanonischen Berichte hinausgehende Gebote Jesu auffielen. Dazu paßt die Erzählung von einem Gespräch Jesu mit Salome, welche Cassian nicht aus dem Egypterev., sondern wahrscheinlich aus dem PE geschöpft hat, welches sie in etwas anderer Fassung als jenes darbot (oben S. 633 ff.). Enkratitische Ethik und doketische Christologie stehen in einem leicht erkennbaren Zusammenhang. Ein direktes Zeugnis für letztere haben wir in Bezug auf das PE nicht. Aber auf der Linie einer doketischen Anschauung der evangelischen Geschichte liegt doch das, was Origenes aus dem PE berichtet. Selbst die Mutter Jesu erscheint hier in den Kreis doketischer Betrachtung hineingezogen. Außer dem einen Sohn, dessen Eintritt in die Welt ein Wunder des Geistes ist, kann die ἀειπαρθένος[2]

---

troduxit, gleich darauf der Kunstausdruck τῷ δοκεῖν. Diese Partei der Doketen und nicht etwa diejenige des Basilides, wie es nach resurr. 2 Öhler II, 469 scheinen könnte, macht neben Marcion, Valentinus und Apelles die Vierzahl der Häresien voll, welche Tertullian nach p. 470 in dieser Schrift bestreiten wollte. Was dagegen Irenäus, stets nur im Pluralis und ohne Hinweis auf einen einzelnen Sektenstifter, von Solchen sagt, welche einen putativen Christus lehren, scheint meist bis aufs Wort aus den Briefen des Ignatius entlehnt zu sein, also nicht auf eigener Kenntnis einer bestimmten Partei oder ihrer Schriften zu beruhen cf. meinen Ignatius S. 393 ff.

1) Auch Origenes, der Einzige, welcher außer Serapion vom Inhalt des PE einige Kenntnis bekundet, hatte lange vor Abfassung des Commentars über Mt., worin er davon spricht, einen nicht ganz kurzen Aufenthalt in Antiochien genommen Eus. h. e. VI, 21; Redepenning, Origenes I, 372 nach Huetius.

3) Die Anwendung dieses Ausdrucks, eines z. B. bei Dio Cassius ganz gewöhnlichen Namens der Vestalinnen, auf Maria bedeutet für die Mitte

keine Kinder geboren haben. Fällt die Entstehung des PE wahrscheinlich mit der Entstehung der Doketengemeinde in Antiochien um 160 zusammen, so hatte Serapion ganz Recht, wenn er die Doketen, mit welchen er es zu thun hatte, nicht für die Schöpfer des PE, sondern für die Erben und Nachfolger der Urheber des PE hielt. Etwa 40 Jahre alt mochte es damals sein. Wie die Verfasser oder die ersten Leser dieses Ev. dazu kamen, es nach Petrus zu nennen, läßt sich nicht mehr sicher bestimmen. Nur daran ist zu erinnern, daß Petrus mit der Geschichte der antiochenischen Kirche durch alte Tradition verbunden war, und daß eines der 4 Evv. der Kirche, dasjenige des Marcus, gelegentlich auch Ev. des Petrus genannt wurde (Bd. I, 511 ff.), so daß der Titel nicht ganz unerhört klang, während doch andrerseits der weit überwiegende Brauch, jenes *κατὰ Μάρκον* zu nennen, den Titel *κατὰ Πέτρον* gleichsam vacant erscheinen ließ. Ist das von Serapion, Origenes und allen Späteren einstimmig bezeugte *κατὰ Πέτρον* ursprünglicher Titel des Buchs, so setzt es die Existenz nicht nur irgend welcher anderen Evv., sondern einer Evangeliensammlung voraus, deren einzelne Stücke als solche durch *κατὰ Ματθαῖον κτλ.* bezeichnet wurden cf. Bd. I, 164 ff.

6. Das Evangelium und die Überlieferungen des Matthias.

Unter den Beispielen unbefugter Evangelienabfassung, welche Origenes aufzählt, ist das letzte namentlich angeführte ein *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθίαν* (oben S. 626. 627). Abgesehen von den lat. Bearbeitern dieser Auslassung des Origenes hat noch Eusebius h. e. III, 25, 6 unter den von Häretikern verfaßten Evv. apostolischen Namens ein solches des Matthias genannt. Wir gewinnen weiter nichts durch die Beobachtung, daß es in einigen, aber nicht in allen späteren Apokryphenverzeichnissen aufgezählt wird[1]. Es fragt sich aber, ob dieses Ev. nicht identisch ist mit den *παραδόσεις Ματθίου*, aus welchen

des 2. Jahrhunderts keinen Anachronismus. Das beweist das Protev. des Jakobus (Beil. IX, 9), mit welchem nach Origenes gerade in dieser Beziehung das wahrscheinlich etwas jüngere PE verwandt gewesen sein muß.

1) An erster Stelle in dem auf Damasus zurückgehenden Theil des Decretum Gelasii oben S. 265 A. 3. Gemeint ist es also auch im Rescript des Innocenz oben S. 245 cf. S. 742 A. 3. Außerdem wird es genannt im Anhang des Kanons der 60 Bb. S. 292 cf. S. 289 f. A. 1 am Ende, aber nicht bei Nicephorus S. 300, 67.

Clemens Einiges anführt. Ich gehe von einer Stelle aus, an welcher Clemens nicht ein Buch citirt, wohl aber Kenntnis eines solchen bekundet. Zum Beweise dafür, daß Christus den Werth einer milden Gabe nicht nach der Größe, sondern nach der Gesinnung beurtheile, führt Clemens die gegensätzlichen Beispiele des reichen Oberzöllners Zakchäus Lc. 19, 1—10 und der armen Wittwe Lc. 21, 1—4 an[1]. Statt des Namens Zakchäus aber geben, wie Clemens angibt, Manche jenem Oberzöllner den Namen Matthias. Er kennt dieselbe Erzählung sowohl in der Form, welche sie bei Lc. hat, als mit der angegebenen Variante. Und in dieser apokryphen Form hat er sie hier zunächst vor Augen. Nur daraus erklärt es sich, daß er die ganze Erzählung von dem wohlthätigen Oberzöllner nicht so wie die Geschichte von der armen Wittwe und wie überall sonst den Inhalt der kanonischen Evv. einfach als geschichtliche Thatsache behauptet, sondern mit einem „man sagt“ als eine nicht schlechthin sichere Überlieferung einführt. Dazu kommt, daß die Rede des Oberzöllners und noch mehr die Antwort Jesu von aller kanonischen Textüberlieferung sehr stark abweicht. Aus dem Zusammentreffen der genannten Umstände folgt, daß Clemens nicht etwa nur eine mündliche oder schriftliche Randglosse zu Lc. 19, 2. 5. 8 (*Ματθίας* statt *Ζακχαῖος*) kennt, sondern daß er in einem nichtkanonischen Ev. eine vollständige Parallelle zu Lc. 19, 1—10 gelesen hat, welche sich vor allem dadurch von der kanonischen Überlieferung unterschied, daß dem in den kanonischen Evv. nirgendwo genannten Matthias die Stelle des Zakchaeus gegeben war. Dies findet seine Bestätigung an einer anderen Stelle des Clemens, wo offenbar *Ματθίᾳ* statt *Ματθαίῳ* zu lesen ist[2]. Während der

---

1) Clem. str. IV, 35 *Ζακχαῖον τοίνυν, οἱ δὲ Ματθίαν φασὶν ἀρχιτελώνην, ἀκηκοότα τοῦ κυρίου καταξιώσαντος πρὸς αὐτὸν γενέσθαι „ἰδοὺ τὰ ἡμίση τῶν ὑπαρχόντων μου δίδωμι ἐλεημοσύνην“ φάναι „κύριε, καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα, τετραπλοῦν ἀποδίδωμι“. ἐφ' οὗ καὶ ὁ σωτὴρ εἶπεν „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν σήμερον τὸ ἀπολωλὸς εὗρεν“.* Daß er den gewöhnlichen Text von Lc. 19, 9 kennt, zeigt er Quis dives 13 p. 942 Potter. Wenn Resch, welcher übrigens dieses wichtige Agraphon ganz übergeht, S. 58 Clem. Al. p. 454 für die angebliche Übersetzungsvariante *πεπλανημένον* statt *ἀπολωλός* Lc. 19, 10; Mt. 18, 11 anführt, so scheint damit Clem. str. III, 94 p. 554 Potter gemeint zu sein, wo jedoch nur eine freie Anspielung auf verschiedene ähnlich lautende Sprüche vorliegt.

2) Quis dives 13 *ἀλλὰ μὴν αὐτός τε ἐπιξενοῦσθαι Ζακχαίῳ κελεύει καὶ Ματθαίῳ τοῖς πλουσίοις καὶ τελώναις κτλ.* Schon diese Worte fußen auf Lc. 19, 5—7 resp. der apokryphen Parallele zu dieser Perikope, während sie an Mt. 9, 9 ff. keine genügende Unterlage haben. Combefis' Ergänzung

Schreibfehler durch Erinnerung an Mt. 9, 9 sich leicht genug erklärt[1], ist doch andrerseits klar, daß die unterschiedslose Beziehung des Wortes Lc. 19, 9 auf die beiden reichen Zöllner Zakchaeus und Matthaeus (d. h. Matthias) sich nur dann erklärt, wenn Clemens auch hier die wesentlich gleiche Erzählung in ihrer kanonischen und ihrer apokryphen Form zugleich vor Augen hatte. Daß seine apokryphe Quelle eine schriftliche war, wird natürlich durch das str. IV, 35 gebrauchte *φασίν* nicht ausgeschlossen; denn schon Clemens wie viele Spätere gebrauchen auch sonst, um den Unterschied apokrypher Traditionen von dem jeden Zweifel ausschließenden Inhalt der kanonischen Schriften auszudrücken, auch dann, wenn jene ihm in schriftlicher Form vorliegen[2], solche Ausdrücke wie *φασίν, παραδόσεις* u. dgl. Im Gegensatz zur „Schrift" schlechthin ist alles Übrige, obwohl es nicht minder geschrieben ist, doch nur „Tradition". Da es nun zur Zeit des Origenes ein Ev. des Matthias gab, so ist nicht wohl zu bezweifeln, daß das dem Clemens vorgelegene apokryphe Ev., in welchem Matthias eine bedeutsame Rolle spielt, eben jenes Ev. nach Matthias gewesen ist.

Dann ist aber auch mindestens möglich, daß das, was Clemens anderwärts als Überlieferungen des Matthias citirt[3], nichts Anderes als dieses Ev. des Matthias ist. Daß der Ausdruck *παραδόσεις* nicht verbietet an ein Buch zu denken, ergibt sich schon aus dem vorhin Bemerkten, und daß es sich wirklich so verhält, zeigt die Form namentlich des einen Citats: „Matthias sagt in den Paradosen", also in einem Buch dieses Titels. Auf *παράδοσις* der Augenzeugen von

---

eines *συνδειπνεῖται* hinter *Ματθαίῳ* hat mit Recht keinen Anklang gefunden; sie hülfe auch nichts, da alles Weitere und namentlich das Wort Lc. 19, 9 nach Clemens beiden Zöllnern ganz gleichmäßig gelten soll.

1) Es bedarf dieser Erklärung aus einer besonderen Reflexion des Schreibers kaum, da *Ματθίας* auch sonst oft durch den aus dem NT bekannteren Namen Matthäus verdrängt worden ist s. oben S. 292 A. 7; Hippol. refut. VII, 20 ed. Gott. p. 356, 88 Note, auch hier unten aus Pistis Sophia.

2) Str. VII, 93 *φασί τινες* in Bezug auf das Protev. des Jakobus; *fertur in traditionibus* in Bezug auf die Acta Joannis Forsch. III, 87. 97 cf. auch die Citate aus dem Egypterev. oben S. 632 A. 1 und was sogleich über die Überlieferungen des Matthias zu sagen ist.

3) Die wenigen Fragmente mögen hier Platz finden: 1) strom. II, 45 ... *ὡς Πλάτων ἐν Θεαιτήτῳ λέγει, καὶ Ματθίας ἐν ταῖς παραδόσεσι παραινῶν „θαύμασον τὰ παρόντα", βαθμὸν τοῦτον πρῶτον τῆς ἐπέκεινα γνώσεως ὑποτιθέμενος. ἢ κἀν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ κτλ.* s. oben S. 643 A. 2. — 2) str. VII, 82 *λέγουσι δὲ ἐν ταῖς παραδόσεσι Ματθίαν τὸν ἀπόστολον παρ' ἕκαστα εἰρηκέναι ὅτι „ἐὰν ἐκλεκτοῦ γείτων ἁμαρτήσῃ, ἥμαρτεν ὁ ἐκλεκτός".*

Anfang beruht aber auch die evangelische Geschichtschreibung[1], und der Apostel Matthias, wie ihn Clemens einmal nennt, wo er seine Paradosen citirt, also der nachgewählte Apostel dieses Namens war nach AG 1, 21—23 ein solcher Augenzeuge der evangelischen Geschichte beinah in ihrem ganzen Umfang. Was er zu überliefern hatte, muß im wesentlichen evangelischer Stoff gewesen sein, was nicht ausschließt, daß er in einem Prolog und in erläuternden Zwischenbemerkungen oder paränetischen Zusätzen zu dem Hauptinhalt seines Buchs in eigenem Namen als Lehrer redend auftrat. War das Buch in dieser Beziehung gemischter Art, so würde sich daraus erklären, daß es bald als Ev. nach Matthias, bald als Paradosen des Matthias citirt wurde[2]. Neben dem Hebräerev. citirt Clemens es einmal ebenso beifällig wie dieses; er kritisirt keinen der daraus angeführten Aussprüche, sondern gibt nur wiederholt durch die Formel „man sagt, es heißt, daß Matthias so und so gesagt hat,“ zu verstehen, daß dies

---

Das Subjekt von *λέγουσι* ist nicht aus dem Vorigen zu entnehmen, ist somit ein unbestimmtes „man“. — 3) str. III, 26 *λέγουσι γοῦν καὶ τὸν Ματθίαν οὕτως διδάξαι, σαρκὶ μὲν μάχεσθαι καὶ παραχρῆσθαι, μηδὲν αὐτῇ πρὸς ἡδονὴν ἀκόλαστον ἐνδιδόντα, ψυχὴν δὲ αὔξειν διὰ πίστεως καὶ γνώσεως.* Auch dieses *λέγουσι* hat ein unbestimmtes „man“ zum Subjekt und nicht, wie Grabe Spicil. II, 118, Hilgenfeld NT. IV, 49 annahmen, irgend welche vorher genannte Gnostiker, wie das *φασί* str. III, 25. Dort bezieht sich Clemens auf zwei frühere Stellen seines Werkes zurück, auf diejenige, wo er von der Weibergemeinschaft der Karpokratianer gesprochen hatte (str. III, 5) und auf str. II, 118, wo er den Ausspruch des Nikolaus angeführt hatte, auf welchen sich die Nikolaiten beriefen (*οἱ φάσκοντες ἑαυτοὺς Νικολάῳ ἕπεσθαι*). Zu letzterem bringt er str. III, 25 als Nachtrag eine Geschichte von Nikolaus, welche die Nikolaiten (*οἱ τὴν αἵρεσιν αὐτοῦ μετιόντες*) und keineswegs die Karpokratianer zur Bestätigung jenes berühmten Ausspruchs anführten. Nachdem dann Clemens III, 26 die Handlung des Nikolaus ebenso wie II, 118 seinen Ausspruch gegen unsittliche Deutung verwahrt hat, folgt vorstehendes Citat aus den Paradosen des Matthias. Es ist also durch nichts veranlaßt, die Nikolaiten als Subjekt von *λέγουσιν* zu denken, oder gar, wie Lipsius Quellenkritik des Epiphanios S. 102 A. 2, zu behaupten, bei den Karpokratianern hätten die Paradosen des Matthias in Ansehen gestanden. Hat Clemens den zuletzt angeführten Ausspruch des Matthias einigermaßen treu wiedergegeben, so ist klar, daß Libertinisten wie die Nikolaiten und Karpokratianer von demselben gar keinen Gebrauch machen konnten, und daß Clemens sich auf diesen Spruch mit Recht gegen jene berief.

1) Grabe, Spic. II, 117 erinnerte mit Recht an Lc. 1, 2.

2) Auch andere Bücher dieser Art, wie das Thomasev., das Protevangelium des Jakobus und die Predigt des Petrus werden unter mannigfaltigen Titeln citirt (Beil. IX, 9; X, 4).

Buch für ihn keine bindende Auktorität hatte. Die drei abgesehen von der mit Lc. 19, 1—10 parallelen Erzählung von Clemens citirten Aussprüche könnten an sich Worte Jesu sein, aber Clemens führt sie als Lehren des Matthias selbst ein; besonders der Ausdruck in Frg. 2 (oben S. 753 A. 3) „der Apostel Matthias habe bei jeder Gelegenheit so und so gesagt“ verträgt sich schwerlich mit der Annahme, daß Clemens nur ungenauer Weise oder in dem Gefühl, daß man die in diesem Buch von zweifelhafter Auktorität berichteten Herrenworte nicht ohne weiteres Jesu selbst zuschreiben dürfe, so sich ausgedrückt habe.

Zur völligen Gewißheit kommen wir in dieser Beziehung auch nicht durch die Nachrichten über die Rolle, welche Matthias in der Schule des Basilides spielte. Die Basilidianer gehören nach Clemens zu denjenigen Sekten, welche mit Recht nach ihren Stiftern genannt werden, wenn gleich sie selbst lieber auf Apostel und Apostelschüler als ihre Auktoritäten sich berufen. So berief sich Basilides selbst auf einen gewissen Glaukias als seinen Lehrer, von welchem die Basilidianer, gleichviel mit welchem geschichtlichen Recht, vorgaben, daß er ein Dolmetscher des Petrus gewesen sei [1]. Dahin gehört es auch, daß die Basilidianer die Ansicht, die allgemeine Denkweise des Matthias für sich geltend machen [2]. Der Satz, womit Clemens dieses Verfahren als ein unberechtigtes abzuweisen bemüht ist, daß nämlich die Überlieferung der Apostel ebenso wie ihre Lehre eine einzige gewesen sei, zeigt deutlich, daß die Basilidianer sich auf bestimmte, dem Matthias eigentümliche, über die gemeine apostolische Lehre hinausgehende *παραδόσεις* beriefen. Ob dies schon von Basilides selbst gilt, sagt Clemens nicht. Hippolyt aber behauptet es von Basilides und dessen Sohn Isidor [3]. Mehr nämlich sagt Hippolyt

---

1) Clem. str. VII, 106 von Basilides selbst *κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί* (die Basilidianer), *τὸν Πέτρου ἑρμηνέα* cf. Bd. I, 879 f.

2) Str. VII, 108 *τῶν δ' αἱρέσεων αἱ μὲν ἀπὸ ὀνόματος προσαγορεύονται, ὡς ἡ ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος καὶ Βασιλείδου, κἂν τὴν Ματθίου αὐχῶσι προσάγεσθαι δόξαν, μία γὰρ ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία, οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις· αἱ δὲ ἀπὸ τόπου κτλ.* Die Bemerkung über Matthias kann sich nur auf Basilides beziehen, denn die Marcioniten beriefen sich überhaupt nicht auf Geheimtradition, am wenigsten aber würden sie den Matthias, einen Genossen der Judenapostel, als Auktorität citirt haben.

3) Hippol. refut. VII, 20 *Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσίδωρος, ὁ Βασιλείδου παῖς γνήσιος καὶ μαθητής, φασὶν* (cod. *φησίν*) *εἰρηκέναι Ματθίαν αὐτοῖς λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ κυρίου κατ' ἰδίαν διδαχθείς. ἴδωμεν οὖν*

nicht, als daß diese beiden Ketzer durch Vermittlung des Matthias Geheimtraditionen, und zwar genauer apokryphe Lehren, welche Matthias von Jesus in privatem Unterricht gehört habe, empfangen haben wollen. Von einer persönlichen Berührung des Basilides mit Matthias kann schon deshalb nicht die Rede sein[1], weil nach dem Wort-

---

ὡς καταφανῶς Βασιλείδης ὁμοῦ καὶ Ἰσίδωρος καὶ πᾶς ὁ τούτων χορὸς οὐχ ἁπλῶς καταψεύδεται μόνον Ματθίου, ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῦ σωτῆρος αὐτοῦ. Es folgen nun, durch 7maliges φησίν unterbrochen, also wahrscheinlich im Auszug einige abstruse Sätze, welche von Matthias und letztlich von Jesus herrühren sollen. Zum Schluß sagt Hippolyt, es sei dies die lange vor Basilides von Aristoteles in den Kategorien ausgeführte Lehre von den Homonyma, welche die Basilidianer hier als eine eigene und neue Lehre und als eine der verborgenen Lehren des Matthias vortragen: ὃν ὡς ἴδιον οὗτοι καὶ καινόν τινα καὶ τῶν Ματθίου λόγων κρυφίων (cod. κρύφιον) τινὰ ἕνα διασαφοῦσιν (cod. τινὰ ἐνδιασαφοῦσιν). Wenn im weiteren Verlauf noch öfter mit einem φησίν eigene Worte der von Hippolyt benutzten Quelle angeführt werden, so folgt daraus natürlich nicht, daß alles dies oder Ähnliches in den Paradosen oder dem Ev. des Matthias gestanden habe. Die Vermuthungen von Jakobi, Ztschr. f. Kirchengesch. I, 530 ff., daß das Buch des Matthias wesentlich eine Darstellung des basilidianischen Systems gewesen sei, daß eben dieses Buch dem Hippolyt hier als Quelle gedient habe, und daß Hippolyt den Basilides für den Verfasser desselben gehalten habe (S. 533), schweben sämtlich in der Luft. Sie würden unter anderem dazu führen, daß in dem Ev. oder den Paradosen des Matthias Jo. 1, 9 mit der Formel τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις citirt wäre (Hippol. ref. VII, 22), eine Formel, welche selbst im Munde des Basilides, vollends aber des angeblichen Matthias ein unglaublicher Anachronismus wäre cf. Bd. I, 162 A. 4 und S. 765 A. 4.

1) Hofstede de Groot, Basilides am Ausgang des apostol. Zeitalters S. 4 f. wollte den Sinn herausbringen: Basilides sage — und darin stimme Isidor ihm bei — daß Matthias dem Basilides und dieser später dem Isidor, also gewissermaßen Matthias diesen beiden die betreffende Mittheilung gemacht habe. Das ist aber nicht mehr Auslegung. Ob man mit dem cod. φησίν liest oder φασίν corrigirt, ist ziemlich gleichgültig. In dem ganzen Abschnitt wechseln mit dem vorwiegenden φησί Plurale p. 356, 84 ἀπατῶσι — αὐτοῖς, l. 87 οὗτοι διασαφοῦσιν, p. 358, 9 ἐκεῖνοι λέγουσιν, p. 360, 31 ὡς λέγουσιν οἱ ἄνδρες οὗτοι und sofort wieder nach 5maligem φησίν p. 360, 45 ἐκεῖνοι λέγουσιν, aber in derselben Zeile wieder φησίν. Es ist also der Singular stets collectiv gemeint, wie das καταψεύδεται (s. vorige Anm.). In der Schrift, worin Hippolyt eine authentische Darstellung der Lehre des Basilides und seiner Schule zu besitzen meinte, war alles dies zu lesen. Hält man an unserer Stelle φησίν fest, so gibt ihm überdies das danebenstehende εἰρηκέναι αὐτοῖς den Sinn eines φασίν, und ist das εἰρηκέναι des Matthias im Verhältnis zu Isidor zweifellos ein durch einen Anderen oder durch Andere vermitteltes, so gilt das Gleiche im Verhältnis zu dem in

laut das Gleiche von Isidor gelten würde, was doch chronologisch völlig unmöglich wäre. Somit kann nur gemeint sein, daß Basilides, Isidor und „ihr ganzer Chor“ für ihre Lehre sich auf Überlieferungen beriefen, deren angeblicher Gewährsmann Matthias war. Da wir nun von einem Buch wissen, welches gelegentlich unter dem Titel *παραδόσεις Ματθίου* citirt worden ist, so ist auch unfraglich, daß eben dieses Buch nach Clemens von den Basilidianern, nach Hippolyt schon von Basilides selbst benutzt worden ist. Hippolyt selbst scheint jenes Buch nicht zu kennen; wenigstens sagt er nichts von einem solchen, sondern drückt sich ganz so aus, als ob er nur in Schriften, als deren Verfasser ihm Basilides und Isidor galten, Berufungen auf die Überlieferungen des Matthias gefunden hätte. Die einzige Überlieferung dieser Art, welche er mittheilt, ist eine durch Matthias überlieferte Lehrrede Jesu. Wie wunderlich sich diese Worte im Munde des Herrn ausnehmen, so zweifellos sind sie doch als solche von Hippolyt aufgefaßt worden; denn dieser urtheilt, daß die Basilidianer damit nicht nur dem Matthias, sondern auch dem Heiland selbst Unwahres nachsagen[1]. Wären die basilidianischen Quellen, aus welchen Hippolyt hier schöpft, echt, so wäre vollends gesichert, daß die Paradosen des Matthias zum großen Theil evangelischen Inhalts, also sicherlich mit dem Ev. des Matthias identisch waren. Aber ein gewisses Gewicht hat diese Mittheilung Hippolyts auch dann, wenn er hier wie anderwärts sich als das Opfer einer Mystification darstellt. Dann hat wenigstens der Verfasser der pseudo-

---

αὐτοῖς inbegriffenen Basilides. In Schriften unter dem Namen des Basilides und Isidors war zu lesen: „So und so hat uns Matthias überliefert, was er den Herrn hat sagen hören“. Was das geschichtliche Verhältnis des Basilides zur Apostelzeit anlangt, so begnügten sich seine Anhänger damit, einen Schüler des Petrus für seinen Lehrer auszugeben (oben S. 755 A. 1). Auf einer Verwechselung Polykarps mit Johannes und Marcions mit Basilides beruht das, was der blinde Didymus von Alexandrien (nicht, wie Lipsius, Quellen der Ketzergesch. S. 237 angibt, Johannes Damascenus) im 6. Buch seines Commentars zu Jesaja (Parallela sacra ed. Lequien II, 341) angibt: *προσαγορεύσαντος τοῦ ἀσεβοῦς Βασιλείδους τὸν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην καὶ εἰπόντος „ἐπιγινώσκεις ἡμᾶς“; ἀμελητὶ „ἐπιγινώσκω σε“, λέγει ὁ ἅγιος, „πρωτότοκόν τε* (sic) *σατανᾶ“.* Es ist das nur eine fehlerhafte Kopie der bekannten Erzählung bei Iren. III, 3, 4, noch ein wenig schlimmer als die, welche Epiph. haer. 30, 24 von der daneben stehenden Erzählung von Johannes und Cerinth liefert, indem er statt Cerinth den Ebjon nennt.

1) Zu *καταψεύδεσθαί τινος* cf. Ignatius Trall. 10; Hermas vis. I, 1, 7; Ep. ad Diogn. 4, 3; Anonymus bei Eus. V, 28, 6 u. 16; Plutarch de superstit. 10 extr., auch Hofmann's Bemerkungen zu Jak. 3, 14.

basilidianischen Schriften, welcher der Zeit zwischen Basilides und Isidor einerseits und Hippolyt andrerseits angehört, ein Mann der Zeit von 160—220 die Paradosen des Matthias als ein Buch von mehr oder weniger evangelischem Charakter angesehen.

Einen Wink in dieser Richtung gibt uns, wenn ich recht sehe, auch die Pistis-Sophia. Es werden nämlich dort von dem auferstandenen Jesus während seines 11jährigen Verkehrs mit den Jüngern[1] drei Jünger als diejenigen bezeichnet, welche alle Thaten und Worte Jesu aus dieser Zeit aufzeichnen sollen. Sie sind die 3 Zeugen aus Deut. 19, 15. Nach dem überlieferten Text wären es Philippus, Thomas und Matthaeus[2]. Nun sind aber die beiden ersten Namen mit apokryphen Evv. verbunden (Beil. IX, 7. 8), und an eine Art von evangelischer Schriftstellerei haben wir hier zu denken. Es handelt sich um Worte und Thaten Jesu wie in den gewöhnlich so genannten Evv., allerdings um solche des Auferstandenen hier und dagegen dort um die Geschichte Jesu bis zur Auferstehung. Aber nicht nur ist dadurch die Parallele keineswegs verwischt, sondern es finden auch vielfach sachliche Berührungen statt zwischen der wirklichen und dieser nach der Analogie jener vorgestellten evangelischen Schriftstellerei. Häufig genug blickt Jesus in den Reden der Pistis-Sophia auf seine frühere Geschichte zurück, ja bis in die Zeit vor

1) So nach p. 1 des koptischen Textes, nach dessen auch am Rand der lat. Übersetzung von Schwartze notirten Seitenzahlen ich citire cf. auch Bd. I, 747 A. 2. Die Abhandlung von Harnack (Texte u. Unters. VII, 2) über die Pistis-Sophia erschien gerade noch rechtzeitig, um bei der letzten Revision meiner Untersuchungen benutzt werden zu können. Die ähnlich schon von Köstlin und Anderen bestimmte Abfassungszeit a. 250—300 hat Harnack besonders S. 100 neu begründet. Worauf derselbe S. 2. 12 die Meinung gründet, daß die im Buch enthaltenen Reden Jesu nach Ablauf der 11 Jahre, also in einem 12. Jahre nach der Auferstehung Jesu gehalten seien, sehe ich nicht. Warum hätte das Buch auch die 11 Jahre dieses Verkehrs erdichtet, wenn es schweigend über dieselben hinweggehen wollte?

2) Philippus ist es zunächst, welcher in Pausen, welche Jesus in seinem Vortrag macht, das eben Gehörte aufzeichnet p. 32. 73; er hat das Buch beständig in der Hand und legt es nur gelegentlich nieder, wenn er aufspringt und den Herrn etwas fragen will p. 69. Auf seine Frage, ob er allein die Aufgabe habe, dies alles aufzuschreiben, antwortet Jesus p. 70 (die lat. Übersetzung von Schwartze p. 47, von C. Schmidt bei Harnack S. 18 lautet an letzterer Stelle so) *Audi Philippe μακαριε, et loquar tecum, quod tibi et Thomae et Matthaeo data sunt vobis per primum μυστηριον scribenda verba omnia, quae dicam et quae faciam, et res omnes quas videbitis* etc. Nachdem noch einmal wesentlich dasselbe p. 71 gesagt ist,

der Empfängnis der Elisabeth steigt er hinauf[1]. Darnach ist doch wohl der Annahme nicht auszuweichen, daß dem Philippus und dem Thomas mit Rücksicht auf und in Erinnerung an die nach ihnen genannten apokryphen Evv. hier eine solche Rolle zugeschrieben ist. Dann aber ist das Gleiche auch von dem dritten Quasi-Evangelisten anzunehmen. An Matthaeus, den traditionellen Verfasser des ersten kanonischen Ev., welches in der Pistis-Sophia reichlich benutzt wird, ist dann freilich nicht zu denken, sondern es ist auch hier eine Verwechselung der Namen Matthaeus und Matthias anzunehmen[2]. Über den Inhalt des Matthiasbuchs läßt sich aus der Pistis-Sophia nichts Einzelnes gewinnen. Nur das scheint sicher zu sein, daß der Verfasser dieses wahrscheinlich im 3. Jahrhundert in Egypten verfaßten Buchs von einem Buch des Matthias wußte, welches ebenso wie zwei andere, dem Philippus und dem Thomas zugeschriebene Bücher Geheimtraditionen über Worte und Thaten Jesu enthielt. Dadurch wird bestätigt, daß die Paradosen des Matthias eine Art von Evangelium waren.

Die Verbreitung des Matthiasbuchs scheint auf Egypten beschränkt gewesen zu sein. Alexandrien und Egypten sind die einzigen sicher nachweisbaren Wohnsitze des Basilides und seiner Partei[3];

---

heißt es (nach Schwartze p. 48) *audi igitur, ut proferam solutionem verbi, quam tua vis luminis επροφητευσεν olim per Moysem „testibus duobus aut tribus res omnis stabit". Tres testes sunt Philippus et Thomas et Matthaeus.* Philippus bekommt seinen besonderen Antheil an dieser Schriftstellerei zugewiesen p. 71. 73.

1) p. 12 cf. übrigens die Zusammenstellung bei Harnack S. 3—27.

2) Dreimal ist der Name *Μαθθαιος* so geschrieben im koptischen Text p. 70. 71 zu lesen. Anderwärts, wo nicht von der schriftstellerischen Thätigkeit des Mannes die Rede ist p. 86. 88, liest man *Μαθαιος*. Es liegt die Versuchung nahe, eine Verwechselung von *Ματθαῖος* und *Ματθίας* auch noch anderwärts anzunehmen z. B. bei Clemens paed. II, 16, wo der fragliche Apostel als Vegetarianer dargestellt wird, und in dem Fragment des Herakleon bei Clemens str. IV, 71 wo „Matthaeus" erstens wie in der Pistis-Sophia mit Philippus und Thomas zusammengestellt, und zweitens von Levi, also wohl auch von dem Zöllner Matthäus unterschieden wird cf. auch oben S. 753 A. 1. Erstere Stelle wäre dann oben S. 733 A. 1 zu tilgen.

3) Iren. I, 24, 1; Hippol. refut. VII, 27; Eus. h. e. IV, 7, 3; Philaster haer. 32; Epiph. 23, 1; 24, 1; Hier. chron. ad a. Abr. 2149; v. ill. 21 (wo das stark bezeugte *moratus* vor dem allerdings schon von Sophronius vorgefundenen *mortuus* den Vorzug verdient cf. Cotelier zu const. ap. VI, 8; Grabe, Spicil. II, 36 f.; Vallarsi II, 863; Herding p. 24 und praef. p. XX; über den Basilidianer Marcus Bd. I, 728 A. 4); Theodoret haer. fab. I, 2. Die Angabe des Philaster, daß Basilides von auswärts, und diejenige des

dort ist auch die koptische Pistis-Sophia entstanden, in welcher wenigstens eine gewisse Kunde von dem Buch sich zeigt. Daß Basilides das Buch des Matthias verfaßt habe, ist von Niemand bezeugt und ist höchst unwahrscheinlich[1]; erstens weil Basilides seiner Gemeinde ein eigenes Ev. gegeben hat, welches Origenes unmittelbar vor dem des Matthias nennt; und zweitens weil die gnostischen Kreise, aus welchen die Pistis-Sophia stammt, mit der Schule des Basilides ebensowenig als mit derjenigen Valentins in einem näheren Verwandtschaftsverhältnis stehen. Das Buch des Matthias wird vor Basilides und zwar wahrscheinlich in Egypten geschrieben worden sein. Dürften wir das Fragment bei Hippolyt mit Zuversicht als Excerpt aus dem Matthiasbuch ansehen, so wäre dessen gnostischer Ursprung gewiß. Die von Clemens aufbewahrten Fragmente (oben S. 753 A. 3) geben keinen bestimmten Anhalt zur Bestimmung des Lehrcharakters der Schrift. Wenn das dritte derselben ein in libertinistisch-gnostischen Kreisen verbreitetes Dictum reproducirt, so wird doch die sittlich ernste Tendenz des Matthiasbuchs gerade hier offenbar. Es bleibt aber wahrscheinlich, daß es aus den Kreisen jener ältesten Gnostiker

---

Epiphanius, daß er von Antiochien aus nach Alexandrien gekommen sei, wird durch Pseudotertullian haer. 4 nicht bestätigt, stammt also wahrscheinlich nicht aus alter Quelle, sondern ist nur eine Folgerung aus den Darstellungen des Irenäus und des Hippolytus, wonach Saturnin und Basilides als ein geistiges Brüderpaar an Menander als geistigen Vater sich anschließen. Da nun Menander (Justin apol. I, 26) und Saturnin in Antiochien zu Hause sind, so ergab sich die Vorstellung, daß dort Basilides und Saturnin Mitschüler gewesen. Sehr unglaubwürdig ist auch die Angabe der Acta Archelai 55 (Routh rel. V^2, 196 cf. c. 38 p. 138), daß Basilides bei den Persern zu Hause oder doch als Prediger aufgetreten sei. Ephraim erwähnt meines Wissens niemals Basilidianer, auch da nicht, wo er die Ketzernamen häuft z. B. sermo 22. 24 in haer. Opera syr. ed. Rom. II, 485. 493. Auch bei Aphraat finde ich nur die bei Ephraim gewöhnliche Zusammenstellung: Marcion, Valentin, Mani (ed. Wright p. 51). Es spricht also nichts gegen die Angabe des Eusebius und des Theodoret, daß Basilides von Haus aus ein Alexandriner war. Dazu paßt der Name seines Sohnes Isidor, die Anwendung egyptischer Monatsnamen in den basilidianischen Berechnungen der Geburt, der Taufe und des Todes Jesu Clem. str. I, 146, die Abraxasspekulationen u. dgl. mehr. Der Gebrauch hebräischer und aramäischer Worte darf niemals als Grund für die Herkunft von Lehrern und Lehrrichtungen aus Syrien angeführt werden. In Egypten gab es eine Million Juden und außerdem Samariter und andere aramäisch redende Leute genug.

1) S. oben S. 755 A. 3; über das Ev. des Basilides oben S. 625. 627 und Bd. I, 764—773.

hervorgegangen ist, von welchen Basilides Vieles herübergenommen hat, und welche den kirchlichen Evv. den Vorwurf machten, daß sie über das, was Jesus vor der Taufe und nach der Auferstehung gethan, nichts berichten[1].

Wenn in diesem Buch von Matthias erzählt war, was Lucas von Zakchäus erzählt, so ist auch klar, daß bei Lucas die ursprüngliche Form vorliegt; denn was sollte den Verfasser des 3. Ev. und der AG veranlaßt haben, den ihm nach AG 1, 21 ff. wichtigen Matthias aus dem Personal der ev. Geschichte zu entfernen? Nur das umgekehrte Verhältnis ist denkbar. Ein Leser von AG 1, 21 ff. wurde dadurch auf den Gedanken gebracht, diesen in seinem früheren Verkehr mit Jesus darzustellen. Er schmuggelte ihn aber in eine Erzählung ein, welche, soweit unsere Kenntnis der alten ev. Literatur reicht, dem Ev. des Lucas eigentümlich ist. Das Ev. des Matthias hat also die beiden Bücher des Lucas zur Voraussetzung. Wie aber kam der Verfasser darauf, den Matthias der Apostelgeschichte gerade in jene Erzählung einzuführen und ihn zum Zöllner zu machen? Die wiederholten Verwechselungen der Namen Matthias und Matthaeus (oben S. 752. 759 A. 2) weisen doch wohl deutlich genug auf die Ideenassociation hin, welche hier zu Grunde liegt. Der Zöllner Matthaeus gab den Anstoss zu dem Einfall, den Matthias zum Oberzöllner zu machen und dem Zakchäus zu substituiren. Ist dem so, so hat der Verfasser des Matthiasev. auch Mt. 9, 9; 10, 3 gelesen, wo allein der von Jesus berufene Zöllner den Namen Matthaeus trägt. Über die Evv. der Kirche, unter anderen auch über das Ev. des Zöllners Matthaeus sollte das Ev. des Oberzöllners Matthias hinausführen, nämlich tiefer hinein in die Geheimnisse der Offenbarung[2].

7. Das Evangelium des Philippus.

Ein solches hat Epiphanius in seinen jungen Jahren, etwa um 350 bei einer gnostischen Partei in Egypten[3] gefunden, welche ihn

---

1) Iren. I, 30, 14 vor den Bd. I, 747 A. 2 citirten Sätzen.

2) Ob auch das 4. Ev. benutzt war, läßt sich nicht entscheiden; denn die Echtheit des Fragments aus den Paradosen des Matthias bei Hippol. refut. VII, 20, worin Jo. 1, 1 f. nachzuklingen scheint, ist zweifelhaft, und noch unsicherer, in welchem Verhältnis zu diesem Fragment die weitere Ausspinnung in refut. VII, 21 ff. steht, worin Jo. 1, 9 citirt wird p. 360, 38. Innerhalb jenes Fragments p. 356, 76 erinnert *ἔστι, φησίν, ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου* stark an Eph. 1, 21.

3) Hierauf weist schon haer. 26, 3. Das *οἱ αὐτοὶ δὲ ἐν Αἰγύπτῳ Στρα-*

selbst in ihre Netze zu verstricken suchte. Er verwebt die reichlichen Mittheilungen über seine damals gesammelten Erfahrungen in seinem Artikel über die Gnostiker im engeren Sinne mit Solchem, was er aus älteren Quellen geschöpft und theilweise schon in dem vorangehenden Artikel über die Nikolaiten verwerthet hat[1]. Ohne die hier zusammengefaßten Varietäten einer ihm gleichartig erscheinenden Masse deutlich auseinanderzuhalten oder auch nur genau anzugeben, welcher Denomination die Frauenzimmer angehörten, welche ihn zu verführen suchten, versichert er wiederholt, daß er nicht nur Mitglieder der Partei, sondern auch deren Bücher kennen gelernt habe[2]. Neben den kanonischen Schriften, von welchen sie einen eklektischen Gebrauch machten (§ 6), hatten sie auch mancherlei Apokryphen in Gebrauch[3]. Darunter auch Evangelien unter dem Namen von Jüngern Jesu[4]. Von

---

τιωτικοὶ καλοῦνται καὶ Φιβιωνῖται, sodann der breit ausgeführte Vergleich seiner gefährlichen Erlebnisse mit denjenigen Josephs in Egypten § 17. Vielleicht ist auch mit Harnack, Texte u. Unters. VII, 2, 111 haer. 39, 1 dahin zu ziehen. Daß aber nicht, wie Harnack S. 112 will, Alexandrien, sondern eine viel weniger berühmte egyptische Stadt der Schauplatz jener Erlebnisse des Epiphanius war, zeigen seine Worte haer. 26, 17: „Wir haben uns damals beeilt, sie (die Ketzer) den Bischöfen an jenem Ort anzuzeigen und ihre in der Gemeinde geheim gebliebenen Namen zu entdecken, (so daß) sie aus der Stadt vertrieben wurden, etwa 80 Personen, und die Stadt von ihrem Unkraut und Dorngestrüppe gereinigt wurde". Welcher Schriftsteller wird hinter einem allgemeinen Hinweis auf Egypten die große Hauptstadt dieses Landes mit *ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ* bezeichnen?

1) Cf. die Namen verschiedener verwandter Parteien haer. 25, 2 mit 26, 3. 4. 9. 13 und mit beiden Artikeln Philaster haer. 33; Pseudotert. 5; Lipsius, Quellenkritik des Epiphanios S. 102—109.

2) Haer. 26, 17 *μετὰ τὸ ἀναγνῶναι ἡμᾶς καὶ τὰς βίβλους*, § 18 *τισὶν αὐτῶν παρετύχομεν, τινὰ δὲ διὰ συγγραμμάτων ἐγνώκαμεν, τινὰ δὲ δι' ἐνηχήσεων τε καὶ μαρτυριῶν ἀξιοπίστων ἀνδρῶν ... ὡς οὖν περιτυχόντες καὶ ἀποδράντες καὶ ἀναγνόντες καὶ καταγνόντες κτλ.*

3) Haer. 26, 5 *ἐν ἀποκρύφοις ἀναγινώσκοντες*, § 8 *καὶ τὰ μὲν βιβλία αὐτῶν πολλά* cf. § 12. Ein Buch „Noria" § 1 cf. Iren. I, 30, 9, einen Propheten „Barkabba" § 2 cf. oben Bd. I, 772 f. hat Epiphanius aus der alten Quelle cf. Philaster 33. Ebenso das *εὐαγγέλιον τελειώσεως* § 2. Es ist daher nicht eben wahrscheinlich zu machen, daß Epiphanius diese Bücher selbst kennen gelernt hat. Ihm eigentümlich ist ein § 2 erwähntes *εὐαγγέλιον Εὔας*. Er beschreibt es so, daß eigene Kenntnis desselben vorausgesetzt werden muß. Aus diesem Ev., wie der Zusammenhang zeigt, ist das Citat § 3 genommen, in welchem, wie es scheint, Eva die Redende ist; wahrscheinlich gilt das Gleiche von § 5 in. cf. Fabricius, Cod. apocr. NTi 1^2, 350.

4) Haer. 26, 8 *εὐαγγέλια δὲ ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν συγγράψασθαι τετολμήκασιν.*

diesen werden zu unterscheiden sein die Bücher *ἐρωτήσεις Μαρίας μεγάλαι* und ebensolche *μικραί* (§ 8) und eins mit dem Titel *γέννα Μαρίας* (§ 12). Ein Beispiel aber von jenen ist das Ev. des Philippus, aus welchem Epiphanius ein Stück mittheilt[1]. Epiphanius hält die Gnostiker, welche diese Bücher in Gebrauch hatten, durchweg für deren Schöpfer; insbesondere von den Evv. unter apostolischen Namen, und damit auch von demjenigen des Philippus behauptet er es ausdrücklich. Das ist aber nicht richtig. Das Fragment, welches er mittheilt, konnte allerdings von jenen egyptischen Gnostikern zur Rechtfertigung ihrer grauenhaften Lehren und obscönen Riten benutzt werden; aber ebenso gut konnten Vertreter einer streng enkratitischen Lehre sich darauf berufen. Daß in der That dieses Ev. nicht ein Produkt jener egyptischen Gnostiker, sondern ebenso wie der Prophet Barkabba und andere von ihnen gebrauchte Apokrypha ein Gemeingut sehr verschiedenartiger Parteien gewesen ist, beweist die Pistis-Sophia, in welcher die unsittlichen Handlungen jener Gnostiker des Epiphanius aufs schärfste verurtheilt werden[2]. Hat uns an sich schon die hervorragende Stellung, welche in diesem Buch dem Philippus unter den drei so zu sagen nachgeborenen Evangelisten angewiesen wird, auf die Existenz eines Ev. des Philippus hingewiesen (oben S. 758), so wird dies vollends deutlich aus dem einzigen Fragment eines solchen. Philippus berichtet dort nicht über eine einfache Lehrrede Jesu, sondern über eine Geheimlehre, welche ihm Jesus offenbart hat. Ebenso sind es auch nach der Pistis-Sophia die vom auferstandenen Herrn vorgetragenen Geheimlehren, von welchen Philippus einen großen Theil aufzeichnen soll und wirklich aufzeichnet. Es handelt sich ferner in dem Fragment um die Worte, mit welchen die den Leib verlassende Seele den Geistermächten antworten soll, und unter welchen Bedingungen sie in den Himmel eintreten kann. Über diese Dinge

1) Haer. 26, 13 *προσφέρουσι δὲ εἰς ὄνομα Φιλίππου τοῦ ἁγίου μαθητοῦ εὐαγγέλιον πεπλασμένον, ὅτι φησὶν „ἀπεκάλυψέ μοι ὁ κύριος, τί τὴν ψυχὴν δεῖ λέγειν ἐν τῷ ἀνιέναι εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ πῶς ἑκάστῃ τῶν ἄνω δυνάμεων ἀποκρίνεσθαι. ὅτι ἐπέγνων ἐμαυτήν, φησί, καὶ συνέλεξα ἐμαυτὴν ἐκ πανταχόθεν καὶ οὐκ ἔσπειρα τέκνα τῷ ἄρχοντι, ἀλλὰ ἐξερρίζωσα τὰς ῥίζας αὐτοῦ καὶ συνέλεξα τὰ μέλη τὰ διεσκορπισμένα καὶ οἶδά σε τίς εἶ. ἐγὼ γάρ, φησί, τῶν ἄνωθέν εἰμι. καὶ οὕτως, φησίν, ἀπολύεται. ἐὰν δὲ εὑρεθῇ, φησί, γεννήσασα υἱόν, κατέχεται κάτω, ἕως ἂν τὰ ἴδια τέκνα δυνηθῇ ἀναλαβεῖν καὶ ἀνατρέψαι εἰς αὐτήν.* Cf. die Lehren in § 10.

2) Besonders deutlich p. 386. 387 cf. auch p. 311. 322 und Harnack S. 67 ff.

verbreitet sich aber vielfach auch die Rede Jesu in der Pistis-Sophia[1]. Dies wird ferner dadurch bestätigt, daß auch andere Bücher, welche Epiphanius bei jenen Gnostikern fand, in der Pistis-Sophia berücksichtigt werden. Es kann doch nicht ohne Zusammenhang mit den „großen und kleinen Fragen der Maria“ bei Epiphanius sein, daß es in der Pistis-Sophia vor allem eine Maria ist, welche durch ihre Fragen dem Herrn die größten Geheimnisse entlockt[2]. Mindestens sehr möglich ist, daß einige der Vorgeschichte und der Kindheitsgeschichte Jesu angehörige Sagen in der Pistis-Sophia aus der dem Epiphanius bekannt gewordenen *γέννα Μαρίας* stammen[3].

1) Cf. besonders p. 261—350 (lat. Übersetzung p. 164—218).

2) Von p. 26 an tritt sie auf; große Stücke bestehen wesentlich aus ihren Fragen und den Antworten Jesu z. B. p. 181—202; 261—263; 274—357. Von der Mutter Jesu wird sie unterschieden, welche gelegentlich abwechselnd mit ihr auftritt p. 116—124. Aber, obwohl Lc. 1, 48 auf die Mutter Jesu angewandt wird p. 117, wird doch auch in Bezug auf die andere Maria an Lc. 1, 48 angespielt p. 56 cf. auch p. 28 extr. mit Lc. 1, 42. Es ist das ein ähnliches Spiel der Phantasie wie im Ev. des Matthias in Bezug auf Matthäus und Matthias oben S. 761. — Häufig wird in dem Theil p. 126—252 die fragende Maria als Magdalena bezeichnet p. 182. 187. 197. 201. 231. 243 etc., seltener in dem Theil von p. 252—357, z. B. p. 322. 342. Außerdem scheint sie mit der Maria von Bethanien identificirt zu werden, wenn sie p. 161—163 mit Martha abwechselnd auftritt, welche letztere auch sonst zuweilen vorkommt p. 61. 111. Endlich wird diese Maria, offenbar auf Grund der Combination von Jo. 12, 1—8 mit Lc. 7, 36—50, mit der großen Sünderin identificirt, wenn wiederholt von ihr gesagt wird, daß sie Jesu die Füße küßt p. 236. 274. 278, ein Zug, der nur Lc. 7, 38. 45, nicht aber Mt. 26, 6 ff., Mc. 14, 3 ff., Jo. 12, 1 ff. sich findet. Die (große Sünderin) Maria Magdalena und der jungfräuliche Johannes sind Jesu liebste Jünger p. 231 cf. p. 67. Es scheint auch eine Erinnerung an den Simon der beiden synoptischen Salbungsgeschichten zu sein, daß Petrus in einer gewissen Opposition zu diesem Weibe steht p. 57. 161, und daß er während eines Gesprächs mit Maria und in Bezug auf ein anderes sündiges Weib von Jesus auf die Probe gestellt wird, ob er endlich Barmherzigkeit gelernt hat und zur Sündenvergebung geneigt geworden ist p. 312. — Von den scheußlichen Dingen, welche Epiphanius § 8 in den „großen Fragen der Maria“ gelesen hat, enthält die Pistis-Sophia nur das Gegentheil. Es liegt daher nahe zu vermuthen, daß es „die kleinen Fragen der Maria“ waren, welche in der Pistis-Sophia vorausgesetzt oder auch benutzt sind, und daß „die großen Fragen der Maria“ ein später im Anschluß an jenes ältere Buch in einem in ethischer Beziehung ganz anderen Geist hinzugedichtetes Buch waren. Ich freue mich hier des Zusammentreffens mit Harnack S. 107; nur hätte dieser nicht geradezu die Identität der kleinen Fragen der Maria mit dem großen Buch der Pistis-Sophia behaupten sollen S. 109.

3) Eine originelle Erzählung der Maria, der Mutter Jesu, aus dessen

Erwähnt wird ein Ev. des Philippus erst wieder bei Leontius von Byzanz und anderen späteren Schriftstellern, welche von den hl. Schriften der Manichäer handeln, und zwar neben und hinter einem Thomasev., das die Manichäer in Gebrauch hatten[1]. Wenn Leontius von diesen beiden Evv. behauptet, was Cyrill nur von dem Ev. des Thomas gesagt hatte[2], daß die Manichäer es selbst erdichtet haben, so ist das Weiterspinnung eines Irrtums, welcher längst als solcher erkannt worden ist. Ist etwas Wahres daran, daß Manichäer ein Ev. des Philippus in Gebrauch hatten, so ist das nur einer der vielen Beweise dafür, daß die Manichäer bei ihrer Wanderung nach Westen mit gnostischen Parteien der griechisch-römischen Welt Fühlung gewannen und die zwar nicht ausschließlich, aber doch hauptsächlich in solchen Kreisen verbreiteten Pseudepigrapha apostolischen Namens mit Vorliebe lasen[3].

Weder die egyptischen Gnostiker des Epiphanius, noch die andersartige gleichfalls in Egypten ansässige Partei, aus welcher die Pistis-Sophia hervorging, noch endlich die Manichäer sind als Verfasser des Philippusev. in Anspruch zu nehmen. Hat aber das Buch in verschiedenartigen nichtkatholischen Parteien eine gewisse Verbreitung gefunden, so darf man daraus auf ein beträchtliches Alter schließen. Die Aufzählungen der apokryphen Evv. bei Origenes (oben S. 624 ff.) und bei Eusebius h. e. III, 25 sind ausgesprochener Maßen unvollständig. Wären sie vollständig, so würde der Name des Philippus schwerlich fehlen. Es ist mindestens sehr wahrscheinlich, daß Clemens es gekannt hat. Wenn dieser nämlich beiläufig als ganz selbstverständlich bemerkt, daß Philippus es gewesen sei, dem der Herr

Kindheit p. 120, eine phantastische Ausdeutung von Lc. 1, 17 in erzählender Form p. 12 f. Die Geschichte des Vaters des Johannes, welcher mit dem Zacharias Lc. 11, 51; Mt. 23, 35 identificirt wird, war auch in der *γέννα Μαρίας* behandelt Epiph. haer. 26, 12. Auf Parallelen in der Pistis-Sophia zu dem Fragment bei Epiph. haer. 26, 3 (d. h. zum Ev. der Eva s. oben S. 762 A. 3) hat schon Harnack S. 110 hingewiesen.

1) Oben S. 295. Ebenso der Presbyter Timotheus bei Fabric. cod. apocr. I², 139, dieser jedoch nicht in allen Texten cf. Thilo cod. apocr. p. LXXXVIII.

2) Oben S. 179; diesem folgen das Decretum Gelasii oben S. 265 (Epist. Pontif. ed. Thiel p. 462. 936 *evangelia* [al. *evangelium*] *nomine Thomae* [p. 936 *apostoli*], *quo utuntur Manichaei, apocrypha*); das Concil. Nicaenum II vom J. 787 (actio VI, 5 Harduin IV, 392); Petrus Siculus ed. Rader p. 30 u. A.

3) August. c. Faustum XXII, 79 ed. Zycha p. 681, 6; XXX, 4 p. 751, 24; de actis cum Felice II, 6 p. 833, 8—12 cf. meine Acta Joannis p. 201 ff.; Philaster oben S. 236 f. Doch wird an diesen und anderen Stellen der Name Philippus, geschweige dessen Ev., nicht genannt.

das Wort Lc. 9, 60 oder Mt. 8, 22 gesagt habe, so setzt das eine schriftlich fixirte Überlieferung voraus[1]. Aus den Akten des Philippus konnte Clemens sie nicht schöpfen, denn abgesehen davon, daß diese aller Wahrscheinlichkeit nach jünger als Clemens sind, enthalten dieselben jene Überlieferung nicht. Nur wer die Notiz bei Clemens im Gedächtnis hat, kann in den Philippusakten eine Anspielung darauf entdecken. An der Spitze einer Ansprache des im Gesicht dem Philippus erschienenen Herrn steht dort einmal: *τίς ἐστιν θέμενος τὴν ἑαυτοῦ χεῖρα ἐπ' ἄροτρον καὶ στραφεὶς εἰς τὰ ὀπίσω εὐθεῖαν ποιῶν τὴν αὔλακα*[2], nach anderer Recension: *ὦ Φίλιππε, τίς θέμενος τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ' ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω, εὔθετός ἐστιν αὐτοῦ ἡ αὖλαξ*[3]; Darnach scheint das Lc. 9, 61. 62 Erzählte speciell für Philippus eine Bedeutung zu haben, und dies um so mehr, je weniger dieser Anfang der Strafpredigt aus dem Zusammenhang der Erzählung zu begreifen ist. Lucas unterscheidet die Personen, mit welchen Jesus es v. 59. 60 und v. 61. 62 zu thun hat. Haben Clemens und der Verfasser der Philippusakten aus der gleichen Quelle geschöpft, so waren in dieser die beiden Personen zu einer verschmolzen, und außerdem der Wortlaut der Aussprüche Jesu von dem kanonischen Text abweichend. Daß die Quelle das Ev. des Philippus war, ist sehr wahrscheinlich. Denn erstens handelt es sich um ein Stück der ev. Geschichte, welches nur hier, nicht bei Mt. und Lc., mit der Person des Philippus verknüpft erscheint. Es liegt

---

1) Von Marcion und den Marcioniten sagt er str. III, 25 *κἂν συγχρήσωνται τῇ τοῦ κυρίου φωνῇ λέγοντος τῷ Φιλίππῳ· ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς, σὺ δὲ ἀκολούθει μοι.* In Marcions Ev. lautete der Schluß vielmehr wie bei Lc. *σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* s. oben S. 468, und es fehlte der Name des Philippus, welchen Tertullian, der die Stelle anführt, nicht übergangen haben würde. Clemens hat die Worte hinter *σὺ δέ* direkt oder indirekt aus Mt. 8, 22, wo sie vorangehen. Mag es also im übrigen seine Richtigkeit haben mit der Angabe des Clemens, daß Marcioniten sich auf dies Wort beriefen, den Namen des Philippus und die eigentümliche Form des Herrenworts verdankt Clemens nicht marcionitischen Schriften, sondern einer anderen Quelle.

2) Apocal. apocr. ed. Tischendorf p. 147 cf. meine Acta Joannis p. LXXIX.

3) Acta apost. apocr. ed. Tischendorf p. 87. Auch die weiter folgende dritte Frage *ἢ τίς καταλιμπάνει τὸ ἑαυτοῦ οἰκητήριον καὶ αὐτὸς οἰκεῖ ἐν κοπρίᾳ;* kann an Lc. 9, 61 erinnern. In den von Batiffol (Analecta Bollandiana IX) herausgegebenen Theilen dieser Akten liest man p. 287, 7 *ἐγὼ οὐκ ἐπιστρέφομαι πρὸς τὰ ὀπίσω* und p. 228, 7 *οὐκ ἐπιστραφήσομαι εἰς τὰ ὀπίσω.*

also ein ganz ähnlicher Fall vor wie im Ev. des Matthias im Verhältnis zu Lc. 19, 1—10 oben S. 752. Zweitens hat Philippus in dem nach ihm genannten Ev. in erster Person von sich erzählt, und zwar in dem oben S. 763 A. 1 mitgetheilten Fragment von Solchem, was ihm der Herr einst offenbart hat. Es würde sich dem als gleichartig anschließen, wenn er unter anderem auch erzählt hätte, daß Jesus die Worte Lc. 9, 60. 62 zu ihm gesprochen habe. Er hätte dann hier von seiner Berufung erzählt, wie Matthias in seinem Ev. von der seinigen. Drittens liegt es sehr nahe anzunehmen, daß der Verfasser der Philippusakten, welcher sich vielfach von älteren Apokryphen abhängig zeigt, gerade auch ein Philippusev. benutzt habe[1].

Unsere Kenntnis des Philippusev. bleibt sehr dürftig, auch wenn vorstehende Vermuthungen einleuchtend befunden werden. Die kanonischen Evv. scheinen seine Grundlage zu bilden. Die Berührungen mit Jo. 11, 52; 8, 23 in dem obigen Fragment (*τὰ μέλη τὰ διεσκορπισμένα* im Gegensatz zu *τέκνα* und *ἐγὼ . . . τῶν ἄνωθέν εἰμι*) sind wohl nicht zu verkennen. Nicht nur das Ev. des Lucas scheint zu Grunde zu liegen bei der Erzählung von der Berufung des Philippus, sondern auch die Apostelgeschichte. Wie AG 1, 21—26 die Aufmerksamkeit auf Matthias als Zeugen der ev. Geschichte gelenkt und den Anstoß dazu gegeben hat, ihn zu einem Evangelisten zu machen und ihn in die ev. Geschichte als mithandelnde Person einzuführen, so wurden die Worte *Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ* AG 21, 8 der Anlaß, dem Philippus unter den posthumen Evangelisten eine hervorragende Stelle anzuweisen (oben S. 761) und auch für seine Berufung einen Platz in der kanonischen Tradition ausfindig zu machen. Er ist wohl ein Jünger Jesu, aber gewiß kein Apostel[2]; denn Lc. 9,

1) Ein *γενοῦ καλὸς δοκιμαστής* Acta Philippi c. 37 p. 92 erinnert an das berühmte Logion *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται*, welches auch in der Pistis-Sophia p. 353 von Jesus selbst in Erinnerung gebracht wird: „dixi vobis olim: estote sicut sapientes *τραπεζῖται*, scilicet bonum suscipite, malum eicite“. Über ein anderes Herrenwort in diesen Akten s. unten Beil. X, 5 über die Petrusakten.

2) Es handelt sich hier um das in der Pistis-Sophia vorausgesetzte und in irgend welchem Maße benutzte Ev. des Philippus, nicht aber um die Pistis-Sophia selbst. Diese will p. 10. 11 die in diesem Buch auftretenden Jünger Jesu als die von dem Herrn schon bei seiner Menschwerdung erwählten und schon im Mutterleib dazu bereiteten Zwölf angesehen wissen, macht also auch den Philippus zu dem Apostel der Apostelkataloge. Ebenso verfahren die Philippusakten. Matthias bot weniger Schwierigkeit, da er wirklich zur Zwölfzahl gehörte, und auf diesen jeden-

59—62 mußte als ein viel späterer Moment erscheinen als die Apostelwahl Lc. 6, 13—16, und AG 6, 5; 8, 5—40; 21, 8 ist der „Evangelist“ Philippus deutlich von den Aposteln unterschieden. Die Benutzung der kanonischen Tradition in den Evv. des Philippus und des Matthias ist eine so gleichartige, daß sie aus der gleichen Fabrik, aus urgnostischen Kreisen Egyptens in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts hervorgegangen zu sein scheinen.

8. Das Evangelium des Thomas.

Eine erschöpfende Untersuchung der mit der Kindheit und der Vorgeschichte Jesu sich befassenden Bücher, wie sie noch immer ein Bedürfnis ist, kann ich in diesem und dem folgenden Abschnitt aus verschiedenen Gründen nicht vortragen. Ich muß mich auf das beschränken, was zur Begründung des Bd. I, 515. 539. 802. 914 Gesagten unerläßlich ist.

Ein Ev. nach Thomas hat Origenes oben S. 626 f. zwar nicht mit so scharfem Ausdruck, wie die anderen dort genannten nichtkanonischen Evv., aber doch durch die Zusammenstellung mit den übrigen als ein Machwerk unbefugter Scribenten bezeichnet. Hippolytus hat in der Quellenschrift, nach welcher er die Lehre der Naassener darstellt, ein Citat aus dem Thomasevangelium (im folgenden als TE bezeichnet) gefunden[1]. Daß in derselben Schrift auch das Egypterev. citirt war (oben S. 628 A. 2), ist wohl nicht gleichgültig. Dazu kommt, daß in der koptischen Pistis-Sophia ein nichtkanonisches Ev. unter dem Namen des Thomas neben einem solchen des Matthias und des Philippus vorausgesetzt zu sein scheint (oben S. 758). Eusebius stellt das TE zwischen dasjenige des Petrus und das des Matthias und rechnet es wie diese zu den häretischen Machwerken h. e. III, 25, 6. Wenn Cyrill von Jerusalem und Andere, die ihm folgen, von einem TE sprechen, welches die Manichäer geschaffen haben sollen (oben S. 765 A. 2), so heißt das nur, daß das TE von Manichäern hochgeschätzt wurde. Wenn daher der Manichäer Faustus den Katholiken vorhält, daß sie die Apostel Petrus, Andreas, Thomas und in gewisser Beziehung auch den jungfräulichen Johannes von ihrem Kanon ausgeschlossen haben, so steht nichts der Annahme im Wege, daß

falls viel eher als auf Judas die mysteriöse Erwählung durch Jesus, wie sie p. 11 beschrieben wird, angewandt werden konnte.

1) Hippol. refut. V, 7 cf. Bd. I, 746 A. 4.

er neben den apokryphen Apostelgeschichten auch das TE im Auge hatte[1]. Da ferner das TE oder gar eine Mehrheit von solchen im Dekret des Gelasius genannt wird und wahrscheinlich schon im J. 382 in Rom genannt worden ist (oben S. 265 A. 3 und S. 742 A. 3), so wird auch Innocenz von Rom bei den Worten *vel sub nomine Thomae* (oben S. 245) an ein TE mitgedacht haben. In dem Verzeichnis des Nicephorus und der Synopsis des Athanasius ist das einzige apokryphe Ev., welches der Erwähnung werth gefunden wird, das TE[2]. Wenn der Verfasser jener Synopsis von abgekürzten und gereinigten Ausgaben der ganzen Gruppe von Schriften spricht, welchen er das TE zurechnet (oben S. 304. 317), so können wir das in Bezug auf das TE aus den vorhandenen griechischen, lateinischen und syrischen Texten bestätigen.

Nach dem Verzeichnis bei Nicephorus hätte das TE ebensoviele Stichen wie die sämtlichen katholischen Briefe; nämlich 1300. Hinter diesem Maß bleibt aber auch die ausführlichste bis jetzt bekannt gewordene Recension eines evangelienartigen Buchs unter dem Namen des Thomas außerordentlich weit zurück[3], und beträchtlich kürzer als diese ist eine andere griechische und auch die syrisch erhaltene. Dieses in mannigfachen Formen überlieferte Buch mit dem TE für wesentlich identisch zu halten, ist an sich das Nächstliegende, denn es enthält im Unterschied von anderen Schriften verwandter Art nichts Anderes als ein Stück Biographie Jesu[4]. Zweitens enthält es eine Erzählung, welcher diejenigen sehr ähnlich lauten, welche nach Irenäus schon die Marcosier aus apokryphen Büchern schöpften[5]; das Buch

1) Aug. c. Faust. XXX, 4 s. oben S. 765 A. 3.

2) Oben S. 300. 317. Woher es kommt, daß diese Bb. in der Synopsis Antilegomena heißen, s. oben S. 308—311. Daß das Verzeichnis des Nicephorus in einer anderen Gruppe das Hebräerev. nennt S. 299, ist S. 647 gewürdigt worden.

3) Der Text in Evangelia apocr. ed. Tischendorf (1876) p. 140—163 entspricht etwa dem Umfang von 1 Petri und Judä. Beide Ziffern bei Nicephorus l. 32 und 67 können natürlich falsch sein; es ist aber zu bedenken, daß diejenige für die katholischen Briefe nicht zu niedrig, sondern zu hoch gegriffen ist cf. S. 396 f.

4) Der Titel, welchen Wright, Contributions to the apocryphal literature of the NT 1865 p. 6 seiner englischen Übersetzung gegeben hat, beruht nicht auf der syrischen Hs. Diese bezeichnet die Schrift in der Unterschrift einfach als „Kindheit unseres Herrn Jesus" p. 16 des syrischen Textes.

5) Iren. I, 20, 1 cf. Bd. I, 746 A. 1—3, wo noch eine zweite Stelle

ist also seinem Stoff nach oder doch rücksichtlich eines charakteristischen Theils desselben uralt. Drittens ist das Bd. I, 746 abgedruckte Citat der Naassener aus dem TE zwar in keiner vorhandenen Recension des Thomasbuchs nachzuweisen; aber es kann doch kein Zufall sein, daß nach dem TE der Naassener Jesus sagt: „wer mich sucht, wird mich finden in (oder unter) Kindern von 7 Jahren an", und daß in den vorhandenen Gestalten des Thomasbuchs das Kind Jesus von Stufe zu Stufe vom 5. bis zum 8. oder auch 12. Jahre begleitet wird[1]. Wenn hier in der Reihe der Stufen sonderbarer Weise gerade das 7. Jahr übergangen wird, so legt sich die Vermuthung nahe, daß in der Urgestalt des Buchs gerade vom 7jährigen Jesus Worte oder Handlungen berichtet waren, welche dem Geschmack der Redaktoren nicht zusagten[2]. Das würde in Bezug auf den gnostisch lautenden zweiten Theil des Citats der Naassener sehr begreiflich sein. Als vierter Grund für die wesentliche Identität des in verschiedenartigen Gestalten unter dem Namen des Thomas überlieferten Buchs mit dem TE ist geltend zu machen, daß einerseits das TE nach den für diesen Titel angeführten Zeugnissen ein vor wie nach der Zeit des Origenes sehr verbreitetes Buch gewesen sein muß, und daß eben dies von dem noch vorhandenen Buch unter dem Namen des Thomas in Bezug auf die späteren Jahrhunderte in hohem Maße gilt[3], während von der Existenz zweier im Grunde verschiedenen Thomasbücher evangelischen Inhalts keine Spur sich findet. Nur in stark verkürzten und purificirten Gestalten ist das TE auf uns gekommen,

---

aus der Recension A des griech. TE bei Tischendorf p. 153 = Wright p. 10 hinzuzufügen ist cf. auch ev. Pseudomatthaei p. 107.

1) Jesus im Alter von 5 Jahren Tischend. p. 140. 158. 167; von 6 Jahren p. 151. 162. 174 cf. ev. Pseudomatthäi p. 103, dafür der Syrer p. 9: 7 Jahre; von 8 Jahren p. 151. 162. 175; von 12 Jahren in der griech. Recension A p. 156, beim Syrer p. 11 und im Ev. infantiae arab. p. 207. In letzterem p. 200 auch der 7jährige.

2) Ein direktes Zeugnis dafür, daß unsere Texte des TE aus einem ausführlicheren Urtext excerpirt sind, scheint der Schluß des lat. Textes p. 179 zu enthalten, wo Thomas sagt: *Scripsi, quae vidi et recordatus sum, gentibus et fratribus nostris et multa alia quae fecit Jesus.*

3) Außer den beiden griech. Recensionen Tischendorf p. 140—157. 158—163, zwei lateinischen Versionen p. 164—180 und proll. p. XLIV (über ein wiener Palimpsest saec. V) und der syrischen Version, deren Hs. nach Wright der zweiten Hälfte des 6. Jahrh. angehört, kommt namentlich noch in Betracht der zweite Theil des arabischen Kindheitsev., übersetzt von Fleischer bei Tischendorf p. 200—209 und des Pseudomatthäus p. 93—111. Über eine griechische Hs. des TE, welche im ganzen mit

welches der Verfasser der Stichometrie hinter der Chronographie des Nicephorus, wahrscheinlich ein Palästinenser vor 500 (oben S. 311), noch in seiner Urgestalt vor sich hatte.

Dürfen die Marcosier des Irenäus, die Naassener des Hippolytus und der Verfasser der Pistis-Sophia, vielleicht auch der Verfasser der alten gnostischen Petrusakten[1] als Verehrer des TE gelten, so beweist diese Verbreitung des Buchs in sehr verschiedenartigen gnostischen Kreisen spätestens von der Mitte des 2. Jahrhunderts an, daß es vor 150 verfaßt worden ist, und daß Irenäus Recht hatte, wenn er die Marcosier nicht als die Schöpfer des Buchs ansah, sondern die von ihm angeführte Erzählung als eine bekannte Fabel behandelte, welche sich die Marcosier nur zu nutze gemacht haben (Bd. I, 746 A. 2). Es steht daher von Seiten der Chronologie nichts der Annahme im Wege, daß Justin das TE in seiner Urgestalt gelesen hat, und die Art, wie er eine in demselben enthaltene Erzählung mit Angaben des Lucas und Marcus verbindet, spricht dafür[2], daß er

---

Tischendorfs A übereinstimmt, gibt Lipsius, Apokr. Apostelg. Ergänzungsheft S. 24 vorläufigen Bericht.

1) So urtheilt Lipsius, Apokr. Apostelg. II, 1, 275 cf. S. 268 in Bezug auf die Erzählung von einem getrockneten Fisch, welcher im Wasser wieder lebendig wird, nach den Actus Petri cum Simone ed. Lipsius p. 60 und ev. Thomae lat. bei Tischendorf p. 164. Doch ist zu bemerken, daß diese Erzählung in den griechischen und syrischen Texten des TE nicht zu finden ist, und daß der lat. Text, welcher sie enthält, erst hinter der betreffenden Stelle, mit c. 4 p. 167 in den Strom der sonstigen Textüberlieferung einmündet. Eine zweifellose Bezugnahme auf das TE findet sich in der syrischen Recension der Thomasakten (Wright, apocr. acts, engl. Übersetzung p. 215), aber nur in dieser, nicht in den griech. Texten ed. Bonnet p. 53.

2) Bd. I, 515. 539. In einer parenthetischen Bemerkung zu der Angabe, daß Jesus nicht nur als Sohn des Zimmermanns Joseph, sondern auch selbst als *τέκτων* galt, sagt Justin dial. 88 *ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγά, διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βίον.* Nach TE graec. A p. 152, lat. p. 175 erscheint die Anfertigung von *ἄροτρα καὶ ζυγοί* als regelmäßige, nach Syr. ed. Wright p. 10 und Pseudomatthäus p. 105 sogar als ausschließliche Beschäftigung Josephs, und der exceptionelle Auftrag eines reichen Mannes, ihm eine kostbare Sänfte anzufertigen, setzt ihn wegen der Unzulänglichkeit seines Materials in die Verlegenheit, aus welcher ihn Jesus durch ein Wunder befreit. Da Jesus hierbei als der regelmäßige Gehülfe seines Vaters im Handwerk erscheint, so hatte Justin ganz recht, auch als dessen regelmäßige Beschäftigung die Anfertigung von Pflügen und Jochen anzugeben. Daß in dem ursprünglichen Buch irgend

zum Zweck der Erläuterung der kanonischen Evv. eine andere, gleichfalls schriftlich ihm vorliegende Erzählung herangezogen hat. Um so bestimmter ist daher zu behaupten, daß das TE in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden ist.

Der Verfasser nennt sich nach dem Übergewicht der Textzeugen „Thomas, der Israelit“ und gibt seiner Erzählung die Form einer Zuschrift an die Heidenchristen[1]. Daß man ihn für den Apostel Thomas nahm[2], hat er nicht verschuldet und schwerlich beabsichtigt. Nichts weist auf die im 4. Ev. oder in den Thomasakten charakterisirte Person des Thomas. Aus der Nachdrücklichkeit, mit welcher er sich einen Israeliten nennt, darf man schließen, daß eben dies die Maske ist, welche er für den Erzähler von Geschichten, die sich in Palästina zugetragen haben sollen, passend fand. Weder die Sprache noch der Anschauungskreis macht es wahrscheinlich, daß er ein Jude war[3]. Ob er ein Gnostiker war, läßt sich weder aus den vorhandenen Recensionen, noch daraus, daß wir sein Buch ganz besonders in gnostischen Kreisen verbreitet finden, mit Sicherheit erkennen. Wenn das Citat der Naassener (Bd. I, 746 A. 4) gnostischen Klang hat, so ist andrerseits zu bedenken, daß Justin einem offenbar gnostischen Buch schwerlich etwas geglaubt haben würde, und daß jenes Citat möglicher Weise nur in seiner ersten Hälfte wirklich dem TE

---

eine allegorische Deutung beigefügt war, welche der weiteren Bemerkung Justins zu Grunde liegt, ist wahrscheinlich. Die Anwendung des Wortes *κανών* in dieser Erzählung p. 152 (cf. dazu Thilo cod. apocr. p. 304), welches auch in anderem Zusammenhang zu bedeutsamen *ἀλληγορίαι* die Form hergibt p. 146 l. 1. 4 und p. 147 l. 2, p. 148 l. 4, läßt errathen, wie das unverstümmelte Buch in den Gegenständen der Zimmermannsarbeit „Symbole der Gerechtigkeit“ erkennen lehrte.

1) Tischendorf p. 140. 158. 167. 179. In der syrischen Version fehlt das ganze c. 1. Die Form ist wohl dem 2. Makkabäerbuch nachgebildet.

2) So die Pistis-Sophia s. oben S. 767 A. 2, und der lat. Redaktor des TE p. 167 bei dem Übergang von seinen eigenen Dichtungen zu dem alten Text, auch eine griech. Hs. im Titel, während zwei andere ihn zum Philosophen machen s. Tischend. p. 140 Text und Noten.

3) Der griechischen Recension B p. 160 eigentümlich ist die ausdrückliche Reflexion, daß es das hebräische Alphabet mit seinen 22 Buchstaben war, welches Jesus lernen mußte. Der Lateiner p. 171 setzt ohne weiteres das hebräische Alphabet von „a“ bis „t“ (ת—א) voraus. Aber um dies zu wissen, brauchte man kein Jude zu sein. Die Angabe der Recension A p. 152 und des Lateiners p. 176, daß Jesus zuerst das griechische, dann das hebräische Alphabet lernen sollte, wird durch den Syrer p. 10 nicht bestätigt, wäre aber, wenn ursprünglich, ein sicheres Zeichen, daß hier kein Jude erzählt.

entlehnt, der Schlußsatz aber entweder eine Zuthat der Naassener oder ebenso apokryph ist, wie die Quelle, aus welcher Hippolyt die ganze Mittheilung geschöpft hat. Jedenfalls hat der Verfasser eine sehr unwürdige Vorstellung von dem Kinde Jesus; das Charakterbild desselben ist geradezu gemein und abstoßend. Von echter Sage enthält das Buch offenbar ebensowenig als von sinniger Dichtung. Dem Verfasser mußten außer seiner Phantasie die kanonischen Evv. den Stoff hergeben.

Die Geschichte vom 12jährigen Jesus Lc. 2, 41—52 bildet nicht nur den Schluß der Erzählung[1], sondern ist auch der Anknüpfungspunkt für die Erfindung des Verfassers. Was Lucas im Unterschied von anderen Evangelisten in dieser einzigen Erzählung gewagt hat, wollte Thomas auf die vorangegangenen Stufen des 5., 6. (7.) und 8. Lebensjahrs ausdehnen. Nach kanonischem Muster darf auch in der Kindheit nicht eine Wunderthat am Sabbath fehlen. Die Form aber der Darstellung an dieser Stelle geht besonders auf Joh. 9, 14 zurück[2]. Auch sonst ist die Vertrautheit des Verfassers mit dem 4. Ev. durch alle Bearbeitungen seines unerfreulichen Buchs hindurch zu erkennen[3].

---

1) So Graec. A c. 19 p. 156; Syr. p. 11. Dazu kommt bestätigend hinzu Ev. infantiae arab. p. 207 f. Daß Graec. B p. 163 mit vielem Anderen auch dies Kapitel beseitigt hat, und auch Lat. p. 179 cf. Pseudomatth. p. 111 vor diesem Moment abbricht, ist kein Beweis für die Ursprünglichkeit der kürzeren Fassung. Lat. deutet selbst an, daß er nicht die ganze Erzählung des Thomas wiedergebe (oben S. 770 A. 2). Auch Lat. p. 179 hat vor der Schlußbemerkung, welche ihm eigentümlich ist, ebenso wie Graec. A p. 157, Syr. p. 11, Ev. arab. p. 208 ziemlich wörtlich genau Lc. 2, 51b. 52 aufgenommen. Schon vorher hat Graec. A c. 11 p. 151 Lc. 2, 19 und c. 15 p. 154 cf. Lat. p. 178 l. 2 Lc. 2, 40 nachgebildet. Wir finden auch Lc. 1, 42 Graec. A c. 19 p. 157, Lat. p. 179 ziemlich genau nachgebildet. Die Einführung von *μακαρία* statt *εὐλογημένη* erklärt sich aus Lc. 1, 45. 48; 11, 27. An letztere Stelle lehnt sich Graec. A p. 147, Lat. p. 172 offenbar an.

2) Graec. A c. 2 p. 141 *καὶ ἦν σάββατον ὅτε ταῦτα ἐποίησεν* (Lat. p. 167 ebenso; Syr. p. 6 und Graec. B p. 159 nur *ἦν δὲ σάββατον*), bald darauf *διὰ τί ταῦτα ποιεῖς ἐν σαββάτῳ ἃ οὐκ ἔξεστι ποιεῖν* (wesentlich ebenso Syr. Lat. Pseudomatthäus p. 95). Cf. Jo. 5, 9 f.; Mt. 12, 2; Lc. 6, 2.

3) Graec. A c. 7 p. 147 *τοῦτο τὸ παιδίον γηγενὲς οὐκ ἔστι . . . τάχα τοῦτο πρὸ τῆς κοσμοποιΐας ἐστὶ γεγεννημένον* cf. Lat. p. 172 an entsprechender Stelle *nam iste ante saecula natus est.* Ferner A c. 8 p. 148 *ἐγὼ ἄνωθεν πάρειμι . . . καθὼς διετάξατο ὁ ἀποστείλας με κτλ.* Auch die ganz johanneische Rede in Graec. B c. 6 p. 160 wird durch Lat. p. 170, theilweise auch durch Syr. p. 8, Pseudomatthäus p. 98 f. bestätigt.

9. Das sogenannte Protevangelium des Jakobus[1].

Das von G. Postel, angeblich nach dem Vorgang orientalischer Christen so genannte *πρωτευαγγέλιον*, welches M. Neander 1563 zum ersten Mal griechisch herausgab, ist in katholischen Kreisen wohl noch weiter verbreitet gewesen, als das mit besonderer Vorliebe von Häretikern gelesene und schon darum von den Katholiken mistrauischer angesehene Thomasev. Es ist in viel zahlreicheren und älteren griechischen Hss.[2] erhalten, als jenes. Von einer alten syrischen Übersetzung ist ein Bruchstück erhalten[3], und in mannigfaltigster Weise ist das Buch von jüngeren Compilatoren verarbeitet worden. Nicht als *εὐαγγέλιον*, sondern als *ἱστορία* bezeichnet der Verfasser selbst seine Arbeit (Tischend. p. 49. 50), und *ἱστορία, λόγος, διήγησις, λόγος ἱστορικός* und drgl. ist sein Titel in den Hss.[4], und nicht unter den apokryphen Evv., welche dort den Schluß bilden, sondern an der Spitze aller ntl. Apokrypha, vor der Apokalypse des Petrus wird *'Ιακώβου ἱστορία* in dem einzigen griechischen Bibelkanon genannt, welcher überhaupt ein christliches Apokryphon unter dem Namen eines Jakobus enthält (oben S. 292). Da das Buch aber doch ein Vorspiel der evangelischen Geschichte enthält und gegen Ende in die kanonische Darstellung der Geburt Jesu einmündet, so lag es nahe, dasselbe auch als apokryphes Ev. zu bezeichnen. Wenn ihm diese Ehre doch viel später und seltener widerfahren ist[5],

1) Auch für dieses gelten die Beschränkungen, die ich mir in Bezug auf das Thomasev. auferlegen mußte s. oben S. 768. Die Grundlage einer Literaturgeschichte des Buchs hat Thilo, Cod. apocr. p. XLV—LXXIII gelegt, cf. Tischendorf, Evv. apocr. ed. II p. XII—XXII.

2) Tischendorf p. XVIII ff. nennt ein Fragment saec. IX, zwei Hss. saec. X, vier Hss. saec. XI, darunter eine datirte vom J. 1068, drei Hss. saec. XII, wenn man den Cod. O p. XXI hinzurechnen darf, und acht jüngere, wenn man die verlorene Hs. mitrechnet, welche der Editio princeps zu Grunde lag. Die syrischen Texte des Thomasev. und des Jakobusev. sind derselben Hs. des 6. Jahrhunderts entnommen.

3) Wright, Contributions p. 6 der Vorrede, p. 1 des englischen und des syrischen Textes. Der syrische Text beginnt mit den Worten *αὐτὴ ἡ ἡμέρα* c. 17 Tischend. p. 31 l. 1.

4) Cf. Tischendorf p. 1 f. XXI f. Das syr. Fragment hat die Unterschrift: „Es endigt die Geburt unseres Herrn und die Geburt der Herrin Maria".

5) Das „Ev. Jacobi minoris" im Decretum Gelasii (oben S. 265) kann nichts anderes als unser JE sein. Da der Name „Jacobi minoris" auch im Rescript des Innocenz vom J. 405 vorkommt (oben S. 245), und zwar hinter dem Namen des Matthias, welcher auf das Ev. des Matthias hinweist, und

als dem Thomasev., so wird das darin seinen Grund haben, daß letzteres vorwiegend von Häretikern gebraucht und von diesen zu dem Zweck, das Ansehen des Buchs hervorzuheben, als εὐαγγέλιον

---

vor den leucianischen Apostelgeschichten, so wird jener Titel im Decretum Gelasii auf die Satzung des J. 382 zurückgehen, und Hieronymus, der damalige Rathgeber des Damasus, wird verantwortlich zu machen sein sowohl für die Bezeichnung des Buchs als Ev. wie für die Näherbestimmung des Namens Jakobus. Hieronymus neigte dazu, den Jacobus minor Mc. 15,4 für den Apostel Jakobus Alphäisohn und zugleich für den „Bruder des Herrn“ und Bischof von Jerusalem zu halten (c. Helvidium 13. 14; v. ill. 2; ad Gal. 1, 19); aber es entspricht der schielenden Betrachtungsweise des Hieronymus, daß er den Verfasser des apokryphen Buchs doch weder Apostel, noch Bruder des Herrn, noch „Justus“ genannt haben wollte. Hieronymus hat aber wahrscheinlich den Anspruch des angeblichen Jakobus richtig verstanden. Dieser bezeichnet sich nur mit ἐγὼ Ἰάκωβος p. 49, aber eben damit als den berühmtesten Träger dieses Namens cf. Jak. 1, 1; Judae 1; AG. 12, 17; 15, 13; 21, 18; Gal. 2, 9. 12; 1 Kor. 15, 7. Er will zur Zeit der Tumulte nach dem Tode Herodes des Großen (und dem Regierungsantritt des Archelaus) von Jerusalem in die Wüste geflohen sein, dort den Antrieb und Auftrag zur Abfassung dieser Geschichte erhalten und sie darauf in Jerusalem aufgezeichnet haben. Dieser Jakobus von Jerusalem will den von ihm erzählten Ereignissen ganz nahe gestanden haben. Vielleicht ist es Nachahmung des Johannesev., daß Jakobus innerhalb der Erzählung seinen und, wie es scheint, auch seiner Brüder Namen verschweigt. Mehrmals ist von den Söhnen des vor seiner Verbindung mit Maria verwittweten Joseph die Rede c. 9. 17. 18 p. 18. 31. 33. Einmal c. 17 p. 32 tritt ein einzelnes Brüderpaar unter diesen Stiefbrüdern Jesu besonders hervor und zwar nach Thilos und Tischendorfs Text namenlos. Man könnte daher an Jakobus denken, den einzigen Stiefbruder Jesu, welcher im Thomasev. c. 16 p. 154. 178 beiläufig erwähnt wird. Und in der That haben 3 Hss. hier Ἰάκωβος (1 Hs. add. ἐγώ) καὶ Σίμων. Das kann aber nicht ursprünglich sein; denn wer würde daran Anstoß genommen haben? Dagegen werden die 4 Hss., welche hier den Namen „Samuel“ darbieten, das Ursprüngliche bewahrt haben. Dieser völlig apokryphe Name mußte anstößig sein und wurde theils gestrichen, wodurch dann „der Sohn Josephs“ neben „den Söhnen Josephs“ an den anderen Stellen des Buchs sehr ungeschickt zu stehen kommt, theils durch die biblischen Namen der Brüder Jesu: „Jakobus und Simeon“ oder auch „Joseph und Simon“ ersetzt. Der Verfasser hat also hier nicht auf seine Person hingewiesen. Auch das „wir“ c. 19 p. 36 faßt nicht das „Ich“ des Erzählers mit anderen Personen zusammen, sondern den c. 18. 19 p. 34—36 in erster Person redenden Joseph und die Hebamme. Die große Zurückhaltung des Verfassers in Bezug auf seine Person hat zur Folge gehabt, daß Manche sein Buch ohne Verfassernamen citirten wie Epiphanius haer. 79, 5 und Gregor von Nyssa (Thilo p. LXIII), oder den Verfasser vorsichtiger Weise Ἰάκωβός τις nannten, wie der angebliche Eustathius Antiochenus in Hexaëmeron

κατὰ Θωμᾶν bezeichnet wurde. Ein gleiches Interesse konnte das JE (= Protevangelium des Jakobus) den Gnostikern nicht abgewinnen, die Katholiken aber, welche daran Geschmack fanden, wollten darum doch von einem anderen Ev. außer den vieren nichts wissen und nannten es daher nicht *εὐαγγέλιον*.

Einen sicheren Termin, vor welchem das JE geschrieben wurde, bieten die Angaben des Origenes. Dieser nennt „das Buch des Jakobus" neben dem „Evangelium nach Petrus" als eine ebenso wie dieses allgemein bekannte Schrift und läßt es unentschieden, ob die damals in kirchlichen Kreisen verbreitete Meinung, daß die Brüder Jesu Söhne Josephs aus einer früheren Ehe gewesen seien, auf die eine oder die andere dieser beiden Schriften als Quelle zurückzuführen sei[1]. Daß er dem Buch des Jakobus nicht den Namen Ev. gibt, welchen er dem Petrusev. nicht versagt, entspricht den überlieferten Titeln des JE, und in diesem lesen wir mit völliger Deutlichkeit, was Origenes als Inhalt der *βίβλος Ἰακώβου* kennt: Joseph ist ein alter Wittwer und hat herangewachsene Söhne zur Zeit seiner Vermählung mit Maria. Das Interesse an der ewigen Jungfräulichkeit der Maria, welches auch Origenes nur durch diese zur Tradition gewordene Hypothese glaubte befriedigen zu können, beherrscht das JE von Anfang bis zu Ende. Endlich enthält das JE nichts, was nicht geraume Zeit vor Origenes könnte geschrieben sein[2]. Wir dürfen über Origenes hinaus zu Clemens aufsteigen. Dieser berichtet als eine glaubwürdige Überlieferung, was im JE c. 20 des breiteren erzählt wird, daß die unverletzte Jungfräulichkeit der Maria nach der Geburt Jesu unter Anwendung der Hebammenkunst constatirt worden sei.

(Thilo p. LXI), ähnlich eine Hs. H bei Tischendorf p. 1, während er in den übrigen mit den Titeln eines Apostels, eines Gottesbruders oder auch Erzbischofs von Jerusalem überschüttet worden ist.

1) Comm. in Matth. tom. X, 17 s. oben S. 742 A. 1.

2) Anderweitige Beweise für die Vertrautheit des Origenes mit dem JE sind bisher nicht beigebracht worden. Es sind nur einigermaßen verwandte Traditionen, welche man bei Origenes und im JE nachweisen kann. Nach JE 23. 24 hat Herodes der Große den Priester Zacharias, den Vater des Johannes, welcher hier als Hoherpriester auftritt (cf. c. 8), an der Schwelle des Tempels und neben dem Altar tödten lassen, weil derselbe nicht sagen konnte oder wollte, wo sein Sohn verborgen sei. Origenes, welcher sich im Brief an Africanus (Delarue I, 21) und an einer früheren Stelle des Matthäuscommentars (tom. X, 18 Delarue III, 465) in Bezug auf Mt. 23, 35; Lc. 11, 51 noch bei der Annahme beruhigt, daß Jesus dort aus einem jüdischen Apokryphon schöpfe und von einem Zacharias des AT's rede (cf. auch tom. XVII, 9 p. 781), entscheidet sich später (comm.

So etwas wird nicht zweimal erfunden. Clemens bezeichnet in Kürze als Sage und Meinung mancher Leute[1], was gar nicht anders als in Form einer Erzählung, wie sie im JE vorliegt, tradirt worden sein kann. So wird Clemens auch die Ansicht über die Brüder Jesu als Söhne Josephs, welche er mit dem JE theilt, diesem entlehnt haben[2]. Die Gründe für die Behauptung, daß auch schon Justinus das JE gelesen hat, sind bereits früher angeführt worden[3]. Eine bedeutende Verstärkung würde die Beweisführung durch ein syrisches Fragment unter Justins Namen erhalten, wenn dessen Echtheit gesichert wäre[4]. Es spricht aber mehr dafür, als dagegen. Wenn der syrische Excerptor den Justin in die Zeit der drei ersten römischen Kaiser zurückversetzt, so thut dieser Anachronismus dem Werth seines Excerpts

ser. in Matth. 25 p. 845, in der Anm. auch griechisch) dafür, daß Jesus dort den Vater des Täufers im Sinn habe. Die Überlieferung aber, worauf er sich hiefür beruft, weicht wesentlich vom JE ab. Nicht Herodes, sondern die Pharisäer und Schriftgelehrten haben den Zacharias ermordet — ein Unterschied, welcher durch eine spätere Bemerkung in § 26 p. 846 noch schärfer hervortritt. Demgemäß ist auch das Motiv des Mordes ein ganz anderes, wofür im JE kaum ein Anknüpfungspunkt zu finden ist cf. oben Beil. IX, 3 S. 695; Beil. IX, 7 S. 764 A. 3. — Origenes hält die auch im JE ausgesprochene Überlieferung, daß Jesus in einer Höhle bei oder in Bethlehem geboren sei, für glaubwürdig (Bd. I, 501 f.). Er wird dies auch im JE gelesen haben; da dies aber eine zu seiner Zeit auch bei den Nichtchristen verbreitete Localtradition war, und er sich nur auf diese, nicht auf eine alte Schrift dafür beruft, so kann man von hier aus seine Stellung zum JE nicht beurtheilen. — Beiläufig sei bemerkt, daß Hilgenfeld, Einleitung S. 73 mit Unrecht eine Berührung mit dem JE in dem Schreiben der Lugdunenser bei Eus. h. e. V, 1, 9 finden wollte. Unter *ἡ τοῦ πρεσβυτέρου Ζαχαρίου μαρτυρία* ist nicht der Märtyrertod (*τὸ μαρτύριον*) des Zacharias gemeint, welchen das JE auf Grund von Mt. 23, 35; Lc. 11, 51 erdichtet hat, sondern das glänzende Zeugnis, welches ihm an der gleich darauf ziemlich genau angeführten Stelle Lc. 1, 6 ausgestellt ist.

1) Strom. VII, 93 *καὶ γὰρ μετὰ τὸ τεκεῖν αὐτὴν μαιωθεῖσάν φασί τινες παρθένον εὑρεθῆναι.* Über *φασίν* und ähnliche Formen s. oben S. 753 A. 2.

2) In den Hypotyposen zum Judasbrief Forsch. III, 83, 95 f.

3) Bd. I, 485. 499 A. 3; S. 502. 504. 539.

4) Otto, Justini opp. III, 2 p. 374 gibt nach Cowper, Syriac Miscellanies (1861) p. 61 und ebenso wie dieser nicht den syrischen Text, sondern nur eine englische Übersetzung. Die Sache bedarf noch näherer Aufklärung. Der codex Add. 14609, aus welchem Cowper schöpfte, ist nach Wright, Catal. of syr. mss. p. 1088 im 6. Jahrhundert, wahrscheinlich a. 587 geschrieben. In der anscheinend vollständigen Inhaltsangabe Wrights verlautet nichts von Justin, auch in dessen Generalindex nichts von diesem Excerpt. Dem Codex fehlen aber manche Blätter. Befinden sich darunter auch solche, welche im J. 1861 noch vorhanden waren?

keinen Eintrag. Wenn derselbe eine dritte Rede Justins als seine Quelle citirt, so ist zu bedenken, daß Justins Dialog aus 2 Büchern bestand, so daß das 2. Buch des Dialogs als 3. Buch Justins bezeichnet werden konnte, wenn in der Hs., welche dem Syrer vorlag, die Apologie, welche mit ihrem Anhang, der sogenannten zweiten Apologie, ein untrennbares Ganze bildet, dem Dialog voranging. Daß im griechischen Text des Dialogs das Citat nicht mehr nachzuweisen ist, hat wenig zu bedeuten, da dieser unvollständig auf uns gekommen ist[1]. Das Fragment kann in die Lücke des griech. Textes, in den Anfang des 2. Buchs des Dialogs, also der „3. Rede Justins" fallen. Das ist aber auch abgesehen von dem positiven Zeugnis der syrischen Hs. sehr wahrscheinlich. Der Ausdruck „Maria die Galiläerin, welche die Mutter des Christs war, der in Jerusalem gekreuzigt wurde," kann nicht aus einer patristischen Schrift jüngeren Alters und vor allem nicht aus einer für christliche Leser bestimmten Abhandlung stammen, paßt dagegen trefflich in eine Apologie[2], besonders in eine auf Juden berechnete. Eben darauf weist die Versicherung, daß Joseph die Maria nicht verstoßen habe, in Verbindung mit der anderen, daß sowohl Joseph seit seiner Vermählung mit Maria, als Maria selbst alles Geschlechtsverkehrs sich enthalten haben. Den Gegensatz bildet die jüdische Verläumdung, daß Jesus die Frucht einer ehebrecherischen Verbindung der Maria sei[3]. Endlich die beiläufige Angabe, daß Joseph 5 Söhne von einer früheren Gattin gehabt habe, ist einerseits wegen ihrer naiven Abweichung von der kanonischen Überlieferung ein Zeichen für hohes Alter des Fragments und somit eine Bestätigung der behaupteten Herkunft von Justin, und weist andrerseits auf das JE als Quelle zurück. Hier wie in unserem Fragment ist von Söhnen Josephs aus erster Ehe gesagt, und zwar nur von Söhnen, während die kanonischen Berichte und die ihnen sich anschließenden jüngeren Bearbeitungen der Kindheitsgeschichte auch von Töchtern zu sagen wissen[4]. Während aber hier überall

1) Cf. meine Studien zu Justinus Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII, 37—45.

2) Cf. die Apologie des Aristides ed. Harris p. 3, 22 „von einer hebräischen Jungfrau nahm er das Fleisch an und bekleidete sich damit". Ebenso in einem nicht zur Apologie gehörigen Fragment bei Harris p. 34.

3) Auch dial. 78 sagt Justin mit Nachdruck von Joseph *οὐκ ἐκβέβληκεν αὐτήν*.

4) Mt. 13, 56; Mc. 6, 3; Pseudomatthäi ev. 42; historia Josephi 2 p. 111. 123. Dagegen nur Söhne JE c. 9 p. 18; c. 17 p. 31. 32 cf. oben S. 774 f. A. 5. Nach der LA *οὐκ ἔστι μοι* (statt *μου*) *θυγάτηρ* und nach der

4 Brüder Jesu aufgezählt werden, zählt unser Fragment deren 5. Das erklärt sich aus dem JE, wo ein im NT. nicht genannter Josephssohn Samuel genannt wird (oben S. 774 f. A. 5). Es entspricht ganz der Bd. I, 485. 501 f. 515. 534—558 an vielen Fällen nachgewiesenen Art der Combination kanonischer und apokrypher Angaben bei Justin, daß hier der aus dem JE bekannte Samuel zu den Mt. 13, 55; Mc. 6, 3 genannten Josephssöhnen addirt worden ist. Sowohl die Echtheit des syrischen Fragments als die Vertrautheit Justins mit JE scheint hiermit ausreichend sichergestellt zu sein.

Noch über Justin hinaus scheint uns die Vergleichung des JE mit dem Thomasev. zu führen. In letzterem wird der Schriftgelehrte Hannas als eine bekannte Persönlichkeit eingeführt, obwohl nicht von ihm, sondern einem Sohn desselben erzählt wird[1]. Dies weist auf eine Erzählung zurück, in welcher von diesem Schriftgelehrten Hannas ausdrücklich die Rede war, wie dies im JE c. 15 der Fall ist. Wie eine Fortsetzung scheint das Thomasev. sich an das JE anzuschließen. Ist dem so, so kann das JE nicht später als im ersten Anfang des 2. Jahrhunderts geschrieben sein. Um die Mitte desselben war es bereits ein einflußreiches Buch und ist es lange geblieben. Der aus dem NT nicht zu begründende, sondern zu widerlegende Glaube an die *ἀειπαρθενία* der Maria sowie an ihre davidische Herkunft[2] hat in dieser Dichtung den ersten nachweisbaren Ausdruck gefunden und an derselben eine Hauptstütze gehabt. Das hohe Alter des Buchs ergibt sich auch aus der Art seines Verhältnisses zu den kanonischen Evv. Während der Wortlaut des Mt. und des Lc. überall, der des Jo. zuweilen durchblickt[3], zeigt sich der Verf. mit seiner Dichtung

---

Interpunktion Thilos und Tischendorfs, welche ein folgendes *αὐτή* oder *αὕτη* hiervon trennen, verneint Joseph c. 17 geradezu, daß er überhaupt eine Tochter habe.

1) Ev. Thomae c. 3 p. 142 (c. 2 p. 158, anders im lat. Text p. 168) *ὁ δὲ υἱὸς Ἄννα τοῦ γραμματέως*. Cf. dagegen c. 6 *καθηγητής δέ τις ὀνόματι Ζακχαῖος*.

2) Cf. Bd. I, 504 f. Forsch. I, 264 f. Die Stelle der Ascensio Isaiae, wo nicht nur die davidische Herkunft der Maria sehr bestimmt ausgesprochen, sondern auch die Dichtung des JE im einzelnen offenbar berücksichtigt ist (c. XI, 2 ff. ed. Dillmann p. 53 f. 75. 82), gehört dem Interpolator an und hat keinen begründeten Anspruch auf höheres Alter.

3) Cf. Bd. I, 914 A. 3, in Bezug auf Johannes S. 915 A. 1. Von sonstigen Schriften des NT's sind kaum sichere Spuren zu finden. An 1 Petri 1, 20 erinnert das Wort an Maria c. 7 p. 15 *ἐπὶ σοὶ ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν φανερώσει κύριος τὸ λύτρον αὐτοῦ υἱοῖς Ἰσραήλ*, an 1 Petri 5, 6 *οὐκ ἔκλινας τὴν κεφαλήν σου ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα* c. 15 p. 30.

doch nichts weniger als ängstlich gebunden an die kanonische Erzählung. Er trägt kein Bedenken, Jesu einen 5. Stiefbruder anzudichten und die Schwestern abzusprechen. Nazareth wird gar nicht erwähnt; für die Flucht nach Egypten scheint kein Raum zu bleiben (c. 21 extr.), beides vielleicht mit Rücksicht auf die bekannten jüdischen Anfeindungen. Die Krippe ist hier nicht die Wiege des Neugeborenen, sondern wird erst nachträglich ein Versteck des Kindes zur Zeit des Kindermords (c. 22) u. s. w. Die Evv. der Kirche waren des Verfassers einzige Quellen; an misverstandene Stellen wie Mt. 23, 35 knüpft er seine Erfindungen; einen grundsätzlichen Widerspruch gegen Stoff und Geist der Evv. entdeckt man nirgends; aber heilige Schriften von unbedingt maßgebender Bedeutung waren sie dem Verfasser nicht. Die Sprache des Buchs, völlig verschieden von der des Thomasev., begünstigt die Annahme, daß der Verfasser ein geborener Jude war. Aber in Palästina ist er sicher nicht zu suchen. Dazu sind seine Vorstellungen von der Geographie[1] und den Verhältnissen Palästinas gar zu verworren und verschwommen. Gerade die ausdrückliche Behauptung, daß er in Jerusalem sein Buch geschrieben (c. 25), ist ein Zeugnis dafür, daß die Heimat des Buchs ziemlich weit von Jerusalem abliegt. Wahrscheinlich ist es von einem hellenistischen Judenchristen[2] in Egypten oder Kleinasien in den ersten Jahren des 2. Jahrhunderts geschrieben worden.

10. Über verlorene und wiederentdeckte Urevangelien.

Nachdem ein Jahrhundert lang bis zum Überdruß von Urevangelien die Rede gewesen und solche spurlos untergegangene Werke oft genug aus dem Geist bis auf die kleinsten Bestandtheile ihres Gefüges wiederaufgebaut und als feststehende Größen in der Entstehungsgeschichte der Evangelienliteratur verwerthet worden sind, mußte es erfrischend wirken, daß ein Gelehrter wie G. Bickell einen wenn auch wenig umfangreichen Rest eines nicht nur nichtkanonischen, sondern auch vorkanonischen Ev.'s in einem der Papyrusfragmente entdeckt zu haben versicherte, welche von Faijum, dem alten arsinoïti-

1) Die Reise Josephs und der Maria nach Bethlehem c. 17—21 ist sehr unklar beschrieben. Nach c. 17 scheint 3 Millien von Bethlehem die Geburt in der Höhle stattgefunden zu haben und doch noch nicht in Judäa, welches erst später erreicht wird c. 21.

2) Jede Seite des Textes bezeugt die Vertrautheit des Verfassers mit der Sprache der Septuaginta z. B. c. 6 p. 13 *γένοιτο, γένοιτο, ἀμήν.*

schen Nomos in Mittelegypten in die Sammlung des Erzherzogs Rainer gelangt sind[1]. Es fehlte nicht an lebhafter Zustimmung, andererseits auch nicht an Widerspruch. Ich darf nicht schweigend an dem auf alle Fälle durch seine Eigenart und sein Alter bedeutsamen und im Falle der Haltbarkeit der Hypothese des Entdeckers für die Geschichte des Kanons und die Entstehung der kanonischen Evv. sehr wichtigen Bruchstück vorübergehen. Das bisherige Ergebnis der technischen Untersuchung weist die Urkunde dem 3. Jahrhundert zu.

Die wenigen Buchstaben, um die es sich handelt, sollen hier nicht fehlen. Ich gebe die mit Sicherheit gelesenen und, abgesehen von der ersten Zeile, auch im Facsimile noch mehr oder weniger deutlich zu erkennenden Buchstaben in Majuskeln, die undeutlichen, zum Theil aus zweideutigen Resten errathenen Buchstaben in Minuskeln:

φΑΓΕΙΝΩΣΕΞεϑουςΠΑ
ΤΗΝΥΚΤΙΣΚΑΝΔΑΛΙΣ
ΤΟΓΡΑΦΕΝΠΑΤΑΞΩΤΟΝ
πΡΟΒΑΤΑΔΙΑΣΚΟΡΠΙΣΘΗΣ
ΥΠ̇ΕΤ̇ ΚΑΙΕΙΠΑΝΤΕΣΟ
ΟΑΛΕΚΤΡΥΩΝΔΙΣΚΟΚ
ΠΑΡΝ

Von Z. 1 ist auf dem Facsimile wenig zu erkennen. Von dem ersten Buchstaben ist im Original nur ein Strich vorhanden, dessen „Richtung und Form sich schwer bestimmen lassen“ (Bickell). Hinter dem „sehr verblaßten“ *ως εξ* glaubte Bickell anfangs *ηγον* zu lesen und bemerkte noch 1887 zu dem Facsimile (Wiener Mitth. I, 53): „In der ersten Zeile wird man das *ως ἐξη* auch auf der Nachbildung erkennen“, was ich nicht bestätigen kann. Später (Mitth. II, 41) wurde ein *Θ* und auch Reste oder Andeutungen von *ε* und *ους* erkannt. — Z. 5 zu Anfang gilt *Υ* für zweifellos; es erscheint daher auch als ziemlich gewiß, daß das roth geschriebene und mit zwei Punkten über dem ersten und letzten Buchstaben versehene *ΠΕΤ*

1) G. Bickell, Ein Papyrusfragment eines nichtkanonischen Evangeliums in der Ztschr. f. kath. Theol. 1885 S. 498—504 mit einem Zusatz S. 560*; derselbe in den Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus des Erzherz. Rainer Jahrg. I (1887) S. 53 (dort ein Facsimile) — 61; Jahrg. II, 41 f. Über das Alter der Handschrift schrieb Wessely Ztschr. f. kath. Theol. 1887 S. 507—515 mit Zusatz von Bickell S. 516. Am ausführlichsten hat sich außerdem Harnack in der Theol. Literaturztg. 1885 Nr. 12 und dann wieder im Anhang zu Resch' Agrapha (1889) S. 483—497 über den Gegenstand verbreitet.

eine Abkürzung für *Πέτρου* sein soll. — Auch die Buchstaben der letzten Zeile scheinen sicher zu sein, obwohl nur ein Niederschlag des auf der jetzt verschwundenen oberen Papyrusschicht gestandenen Wortes und überdies nur dessen obere Hälfte noch vorhanden ist. — Während die doppelte Unvollständigkeit der Zeilen zu Anfang und zu Ende und die Ungleichmäßigkeit des Randes selbst eine ungefähre Bestimmung der Länge und des Buchstabengehalts der Zeilen auszuschließen scheint, so gewährt doch, wie Bickell sofort erkannte, das Citat in Z. 3. 4 hiefür einen ziemlich sichern Anhalt. Bei Vergleichung von Mt. 26, 31; Mc. 14, 27; Sach. 13, 7 unterliegt es keinem Zweifel, daß das Citat lautete *πατάξω τὸν ποιμένα καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται* (oder *—σεται*). Darnach beträgt die Buchstabenzahl von dem *Φ* Z. 3 (incl.) bis zu dem genau darunter stehenden *T* Z. 4 (excl.): 29. Da aber, abgesehen von der ungleichen Größe der verschiedenen Buchstaben jeder Schrift, die vorliegende Schrift in Bezug auf Größe und Abstand der Buchstaben durchaus nicht gleichmäßig zu nennen ist, so darf man ein Schwanken der Zeilenlänge zwischen 26 und 32 Buchstaben annehmen.

Der Text enthält zwei Aussprüche Jesu und eine Aussage des Petrus, welche wir in den kanonischen Evv. ähnlich wiederfinden (Mt. 26, 31—34; Mc. 14, 27—30 cf. Lc. 22, 33. 34; Jo. 13, 38; 16, 32). Er gibt dieselben auch nicht als vereinzelte Sentenzen und nicht in Form eines dramatischen Dialogs, sondern in geschichtlicher Einrahmung. Die ersten Worte des Fragments bis *ἔθους* können nicht, wie mehrere folgende, Bestandtheil einer Aussage Jesu, sondern nur Aussage des Berichterstatters sein, welcher darin die Situation zeichnet, in welcher, oder die Veranlassung, aus welcher Jesus das zuerst angeführte Wort gesprochen hat. Das Gleiche gilt von den Buchstaben zu Anfang von Z. 5. Steht fest, daß *τοῦ Πέτρου* geschrieben war, so kann auch vorher nichts wesentlich anderes als ein *εἰπόντος* (*φήσαντος*, *λέγοντος*) *δέ* ergänzt werden[1]. Steht somit fest,

1) Der Raum gestattet die Ergänzung auch eines kaum entbehrlichen *δέ*. Zwischen dem ersten *ι* in *διασκορπ.* Z. 4 und dem darunterstehenden *κ* in *καί* Z. 5 sind jetzt 16 Buchstaben zu lesen. Da Z. 4 zumal gegen Ende eine recht kleine und gedrängte Schrift zeigt, so dürfen wir, obwohl vom Anfang der Z. 5 das Gegentheil gilt, nach obiger Durchschnittsrechnung unbedenklich 16 Buchstaben ergänzen. Soviel ergibt aber die Ergänzung *διασκορπισθήσ[εται. εἰπόντος δὲ το]ῦ Πέτρου.* Es besteht kein Anlaß, durch Aufnahme des bei den Evangelisten besser bezeugten *διασκορπισθήσονται* statt des correcten — *σεται* die Zahl der Buchstaben noch um einen zu vermehren. Verzichtet man auf ein *δέ* oder ein vielleicht abgekürztes (?) *καί*,

daß hier die einzelnen Aussprüche am Faden einer Erzählung aufgereiht und in den Rahmen eines die einzelnen redenden Personen einführenden und die Veranlassung ihrer Aussagen angebenden Berichts gefaßt waren, so ist auch klar, daß in dem Satzgefüge, dessen Trümmer uns vorliegen, förmlich ausgesprochen war, daß Jesus den einen wie den anderen Ausspruch gethan habe. Es muß also zwischen dem Ausspruch des Petrus und dem zweiten des Herrn etwas wie *ἔφη αὐτῷ*[1] oder *εἶπεν*[2] oder *ὁ κύριος*[3] gestanden haben. Eine Ergänzung wie die von Harnack S. 488, wonach an den durch *εἰπόντος Πέτρου* eingeleiteten Ausspruch des Petrus ohne jede Überleitung der Ausspruch Jesu sich anschließt, ergibt eine stilistische Ungeheuerlichkeit. Selbst im geschriebenen Drama wäre der Name des Redenden erforderlich, um seine Rede von der des Vorredners zu scheiden. Die Raumverhältnisse bereiten keine Schwierigkeit. Da zwischen dem *N* in *πάντες* Z. 5 (incl.) und dem darunterstehenden *Σ* in *δίς* Z. 6 (excl.) jetzt 17 Buchstaben zu lesen sind, und also noch 9—15 Buchstaben ergänzt werden dürfen, so kann dagestanden haben *„καὶ εἰ πάντες ο[ὐκ ἐγώ“, ἔφη „πρὶν]*[4] *ὁ ἀλεκτρυών κτλ.* Eine derartige Einführungsformel ist aber auch bei dem ersten Ausspruch Jesu unentbehrlich. Wenn mit *πα* Z. 1 die Rede Jesu beginnt und dies zu *πάντες* zu ergänzen ist, so wäre die naturgemäße Stellung für einleitende Worte wie *εἶπεν ὁ κύριος* unmittelbar vor *πα*—, wo nichts Entsprechendes zu lesen ist. Man müßte annehmen, die ersten Worte unseres Textes seien Näherbestimmung zu einem aus irgend welchem stilistischen Anlaß vorangestellten *εἶπεν 'Ιησοῦς* oder dgl. Nahe genug läge auch die Vermuthung, daß noch ein anderer Ausspruch

---

so würde auch die Ergänzung [*ειπε. αποκριναμενο*]*ν* 16 Buchstaben betragen.

1) So anfangs Bickell, später *προσθείς*.

2) So Hilgenfeld, Zeitschr. für wiss. Theol. 1886 S. 53.

3) So in der abgekürzten Form *ὁ κ̄ς* Usener, Religionsgesch. Unt. I, 94.

4) Das sind nur 12 Buchstaben, es könnte also außerdem noch das abgekürzte *'Ιησοῦς* (*ΙΣ*) oder *ὁ κ̄ς* dagestanden haben, was 14 resp. 15 Buchstaben ergeben würde. Das von Anderen ergänzte *ἤ* hinter *πρίν* ist entbehrlich und aus der Analogie von Mc. 14, 30 (cf. dagegen Mt. 26, 34) oder Lc. 22, 34 nicht zu erschließen. Wenn Harnack S. 490 bemerkt, die 5. Zeile sei minder compreß geschrieben als alle anderen, so gilt das erstens nur von der ersten Hälfte derselben, was mit der auffälligen Schreibung des Namens Petrus zusammenhängen wird, und ist auch darum für den Umfang des zu Ergänzenden ziemlich gleichgültig, weil Z. 6, worin der größere Theil der zu ergänzenden Buchstaben gestanden haben kann, eng genug geschrieben ist.

Jesu vorangegangen war, und daß die bei diesem stehende Einführungsformel zu dem ersten Ausspruch in unserem Text wieder zu ergänzen sei. Durch ein *καὶ πάλιν* oder *ἔπειτα δὲ μετὰ τὸ φαγεῖν* und dgl. könnte ohne ein neues *εἶπεν* das Wort „alle werdet ihr euch in dieser Nacht ärgern" an eine vorangehende und mit der nöthigen Formel eingeleitete Aussage Jesu angeschlossen sein. Man könnte an verwandte Aussagen Jesu während des Essens wie Jo. 13, 38; Lc. 22, 34 denken, welchen sodann die nach dem Essen gesprochene Rede derselben Person gegenübergestellt wäre. Aber die Voraussetzung dieser wie der bisher von Anderen vorgetragenen Vermuthungen, daß nämlich *πα* Z. 1 zu *πάντες* zu ergänzen sei, und somit schon mit diesem Wort die Rede Jesu beginne, ist durchaus unsicher. Die kanonischen Texte sind nicht maßgebend; denn wie die beiden folgenden Aussprüche weicht auch dieser auf alle Fälle von Mt. (26, 31) und Mc. (14, 27) stark ab; und da der zweite Ausspruch kürzer gefaßt ist, als bei Mt. und auch bei Mc., so besteht das Vorurtheil zu Recht, daß auch der erste Ausspruch nicht alle Worte des Mc. oder Mt. enthalte. Zwischen *Π* Z. 1 (incl.) und dem darunterstehenden *Δ* in *σκανδαλισ* Z. 2 (excl.) sind 15 Buchstaben zu lesen, können also noch 11—17 Buchstaben ergänzt werden. Wir dürfen daher lesen *πά[λιν εἶπε· ταύτῃ] τῇ νυκτί.* Das wären 12 ergänzte Buchstaben. Wir könnten also auch *εἶπεν* schreiben und noch ein *Ις* (*Ἰησοῦς*) zusetzen, ohne gegen die Wahrscheinlichkeit zu verstoßen. Der Ton, welcher durch die Voranstellung der Zeitbestimmung vor *σκανδαλισθήσεσθε* (gegen Mt. und Mc. text. rec.) auf diese fällt, macht es unwahrscheinlich, daß außerdem auch ein starken Ton erforderndes *πάντες* dastand.

Durch *ὡς ἐξ ἔθους* ließ sich Harnack an Lc. 22, 39 erinnern — auch Jo. 18, 2 wäre zu vergleichen — und dachte, der Satz werde etwa so gelautet haben: *εἰς δὲ τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν πορευόμενος μετὰ τὸ φαγεῖν ὡς ἐξ ἔθους· „πάντες κτλ."* Daraufhin soll es „feststehen, daß unser Fragment eine Eigentümlichkeit mit dem Lucasev. theilt" (S. 492). Fest steht nur, daß kein Grieche seine Worte so in jeder Hinsicht ungeschickt gestellt haben würde. Für den Leser wäre die Verbindung von *ὡς ἐξ ἔθους* mit *φαγεῖν* ganz unvermeidlich; die Trennung desselben von dem *πορευόμενος*, wozu es gehören soll, wäre ganz unveranlaßt, und die subjektive Färbung, welche dem *ἐξ ἔθους* durch *ὡς* gegeben würde, wäre unverständlich. Ein Grieche würde etwa geschrieben haben: *μετὰ δὲ τὸ φαγεῖν πορευόμενος κατὰ τὸ ἔθος* (Lc. 22, 39, oder *κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ*

Lc. 4, 16) *εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν εἶπε τοῖς μαθηταῖς κτλ.* Wenn man einmal *μετὰ τὸ φαγεῖν* glaubt ergänzen zu sollen, könnte der vorhandene Text wohl eher so ergänzt werden: [*ὑμνησάντων δὲ αὐτῶν μετὰ τὸ φ*]*αγεῖν ὡς ἐξ ἔθους πά*[*λιν εἶπε· ταύτῃ*] *τῇ νυκτὶ σκανδαλισθήσ*[*εσθε κατὰ*] *τὸ γραφέν κτλ.* In diesem Fall wäre sowohl das *ὡς* als die Stellung von *ὡς ἐξ ἔθους* richtig; denn nicht das Singen eines Hymnus an sich entsprach einer Gewohnheit sei es Jesu, sei es der Juden, sondern das Singen des Hallel nach der Passamahlzeit ist die Handlung, von welcher zu bemerken war, daß sie mit Rücksicht auf einen jüdischen Gebrauch stattfand; und dies ausdrücklich zu sagen, war veranlaßt, weil das Singen eines Lobgesangs dem trüben Ernst der Situation und dem peinlichen Gegenstand der hier mitgetheilten Unterredung Jesu und der Jünger wenig entsprach. Da jedoch die Ergänzung eines *φ* vor dem *αγειν* durchaus zweifelhaft ist, so kann ebensogut [*ἐν τῷ ὑπ*]*άγειν* (cf. Lc. 8, 42) gelesen werden, und um eine das *ὡς ἐξ ἔθους* veranlassende weitere Ergänzung brauchte man nicht in Verlegenheit zu sein. Wer aber mag hier zwischen der Menge der Möglichkeiten entscheiden? Unentschieden wird auch der Wortlaut des Schlusses bleiben, wo jedoch der Gedanke sicher ist. Da zwischen dem *Υ* Z. 6 und dem darunterstehenden *Π* Z. 7 nur 9 Buchstaben zu lesen und somit 17—23 Buchstaben zu ergänzen sind, so würde *κοκ*[*κύξῃ*[1] *σήμερον τρίς με ἀ*]*παρν*[*ήσῃ*] genügen, es hätte auch *σύ* vor oder hinter *σήμερον* noch Platz. Aber es kann auch eine ganz andere Construction als die vorhin acceptirte mit *πρίν*, etwa eine solche nach Analogie von Jo. 13, 38 vorliegen[2]. Eine sichere Reconstruction des Ganzen ist

1) Oder *κοκκύξει*. Diese Formen entsprächen der Analogie von Wörtern wie *βαΰζω, κοΐζω κτλ.* und der Deklination von *κόκκυξ, κόκκυγος*. Andere schreiben *κοκκύσει* cf. Aristophanes, Frösche 1380.

2) Cf. auch Lc. 22, 33. Zur Erleichterung der Übersicht über das bisher Vorgetragene gebe ich hier die Reconstruction des Textes, welche ich für die wahrscheinlichste halte:

. . . . [ὑμνησάντων δὲ αὐτῶν
μετὰ τὸ φ]αγεῖν ὡς ἐξ ἔθους, πά[λιν εἶπε·
ταύτῃ] τῇ νυκτὶ σκανδαλισ[θήσεσθε
κατὰ] τὸ γραφέν· „πατάξω τὸν [ποιμένα, καὶ
τὰ] πρόβατα διασκορπισθήσ[εται.“ εἰπόν-
τος δὲ το]ῦ Πέτ. „καὶ εἰ πάντες, οὐκ ἐγώ“,
ἔφη· „πρὶν] ὁ ἀλεκτρυὼν δὶς κοκ[κύξει σή-
μερον, σὺ τρίς με ἀ]παρν[ήσῃ“ . . . .

Bei dieser natürlich ziemlich zweifelhaften Vertheilung der ergänzten Buchstaben kommen auf Z. 1 des Fragments (d. h. die zweite Zeile vorstehen-

nicht möglich; soviel aber dürfte feststehen, daß kein Grund zu Ansichten vorhanden ist, wonach hier ein rücksichtlich der Satzverbindung in der Literatur ganz beispielloses Stück vorliegen würde.

Die Frage, ob wir hier das Bruchstück eines Ev. oder einer patristischen Schrift vor uns haben, ist von Anfang an nicht mit der wünschenswerthen Gemüthsruhe erwogen worden. Der Entdecker Bickell hat in seiner ersten Veröffentlichung die zweite Möglichkeit gar nicht erwähnt, sondern sofort seiner Freude darüber Ausdruck gegeben, „den Rest eines uralten, verloren gegangenen Ev.“, eines Buchs aus der Klasse der Lc. 1, 1 charakterisirten gefunden zu haben (Zeitschr. f. kath. Theol. 1885 S. 500. 504). Später fand er in dem Alter des Papyrus die Nothwendigkeit dieser seiner Annahme begründet; der Papyrus reiche in eine Zeit hinauf, „in welcher eine homiletische, das NT commentirende Literatur noch nicht angenommen werden darf“ (Wiener Mitth. I, 58). Eine befremdliche Behauptung, auch wenn man es als bewiesen zugestehen könnte, was Bickells Gewährsmann Wessely nicht behauptet und bewiesen hat, daß dieser Papyrus gerade dem Anfang des 3. Jahrhunderts, also etwa den Jahren 200—230 angehöre. In diese Zeit vor 230 fallen schon bedeutende Anfänge der schriftstellerischen Thätigkeit des Origenes; diejenige des Clemens, welcher einen Gesamtcommentar zur Bibel, die Hypotyposen, ferner *διαλέξεις* d. h. Predigten über das Fasten und die Klatschsucht (Forsch. III, 44), auch homilienartige Schriften wie die über das Seligwerden des Reichen hinterlassen hat, war vor 216, also doch wohl am Anfang des 3. Jahrhunderts bereits abgeschlossen. Hippolyt blühte damals. Die *διαλέξεις* d. h. Predigten des Irenäus über verschiedene Gegenstände (Prot. RE. IX, 733) waren damals ein altes Buch, und die Predigt, welche man den 2. Clemensbrief nennt, war noch viel älter, von eigentlichen Commentaren wie denjenigen des Theophilus oder des Herakleon zu schweigen. Ein Blick in die Schriften des Irenäus, des Clemens und des Tertullian zeigt ferner, daß auch in ganz andersartigen Schriften als in Predigten und Commentaren vor wie nach 200 nichts gewöhnlicher war, als eine Anführung mehrerer sachlich zusammengehöriger Aussprüche Jesu hinter einander. Warum sollte Einer, der in einer Predigt oder einer erbaulichen Schrift seine Leser oder Hörer vor falscher Sicherheit warnen wollte, nicht auf die an dem leidenden Christus irregewordenen Apostel und die

der Reconstruction) 30 Buchstaben, auf Z. 2: 28, auf Z. 3: 31, auf Z. 4: 31, auf Z. 5: 28, auf Z. 6: 30.

Verleugnung des Petrus hinweisen und zu diesem Zweck so, wie in diesem Fragment geschieht, kurz daran erinnern, wie Jesus selbst den treu und verehrungsvoll an ihm hängenden Jüngern dies wiederholt vorausgesagt habe, ohne es dadurch zu verhüten! Bei derartigen Schriftanführungen ist Kürzung der Vorlage, insbesondere Beiseitelassung des für den Zweck des citirenden Schriftstellers Gleichgültigen das natürliche und gewöhnliche Verfahren[1]. Auch der Ersatz des kanonischen *γέγραπται γάρ* (Mt.) oder *ὅτι γέγραπται* (Mc.) durch *κατὰ τὸ γραφέν*[2] ist nur eine natürliche Folge davon, daß ein weitläufigerer Bericht, in welchem derartige Bemerkungen ganz passend als selbständige Sätze auftreten, ins Kurze gezogen und unter einen bestimmten Gesichtspunkt gestellt ist, für welchen die Berufung auf die atl. Weissagung keine selbständige Bedeutung hatte. Das Auffällige dieses Citats, wenn es ein solches ist, beschränkt sich darauf, daß gegen alle kanonische Tradition der Hahn *ἀλεκτρυών* statt *ἀλέκτωρ*, und sein Krähen *κοκκύζειν* statt *φωνεῖν* heißt. In ersterer Hinsicht drängt sich aber sofort die Beobachtung auf, daß das attische und in der klassischen Prosa überwiegende *ἀλεκτρυών* von den jüngeren Übersetzern des AT's[3] da gesetzt worden ist, wo die ältere,

1) Selbst in gelehrten Werken ist dies so gewöhnlich, daß man nicht weiß, welche Beispiele man anführen soll. Ich wähle einige johanneische Citate des Clemens Al. Er citirt paed. I, 45 Jo. 4, 32. 34 genau als ein einziges Wort Jesu, indem er v. 33 mit der Zwischenrede der Jünger wegläßt; strom. V, 85 Jo. 8, 24 ohne *ὅτι ἐγώ εἰμι*. Er gibt strom. II, 22 nicht als freie Anspielung, sondern als förmliches Citat mit Beibehaltung der Anrede an die Juden Jo. 8, 32—36 so wieder, daß die Einrede der Juden v. 33 und die dadurch bedingte Einleitung v. 34a wegfällt, und übrigens in folgender Anordnung: 1) v. 34b *πᾶς* (add. *μὲν οὖν*) — *ἐστίν* (ohne *τῆς ἁμαρτίας*). 2) v. 35a bis zum ersten *αἰῶνα* (v. 35b fehlt). 3) v. 36 ohne *ὄντως*. 4) v. 32b *καὶ ἡ ἀλήθεια κτλ.* — Er gibt strom. II, 71 Jo. 16, 11. 12 übrigens genau, aber ohne die Worte *ἐν ὑμῖν ᾖ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν*, wodurch der Sinn wesentlich verändert wird. Lehrreich ist auch Folgendes. Im Dial. c. Marc. II (Orig. ed. Delarue I, 829) wird Luc. 9, 20 so citirt (die überschüssigen Theile des kanonischen Textes füge ich in Klammern bei): *εἶπε δὲ αὐτοῖς· ὑμεῖς δὲ τίνα [με λέγετε εἶναι]; ἀποκριθεὶς [δὲ ὁ] Πέτρος* [v. l. *Π. δὲ ἀποκρ.*] *εἶπεν [τὸν] Χριστὸν [τοῦ θεοῦ]*. Sollte dieses Citat genaue Wiedergabe des marcionitischen Textes sein, was nicht wahrscheinlich ist (oben S. 466), so hätten wir bei der notorischen Abhängigkeit Marcions vom kanonischen Text einen Beleg dafür, daß auch auf dem Gebiet der ev. Literatur der Bearbeiter ein Excerptor sein kann.

2) Cf. 2 Kor. 4, 13; Rom. 4, 18; Jak. 2, 8.

3) So Aquila und Theodotion Prov. 30, 31. Über beide Worte cf. Lobeck zu Phrynichus p. 228.

ihnen vorliegende Septuaginta das altertümliche, früher von den Dichtern bevorzugte, dann aber auch in den gemeinen Sprachgebrauch übergegangene *ἀλέκτωρ* darbot. Das farblosere, auf alle möglichen, durch Menschen, Thiere, Instrumente oder Naturerscheinungen hervorgebrachte Laute anwendbare *φωνεῖν* konnte Jeder ohne weitere Reflexion durch das für den Hahn charakteristische *κοκκύζειν* ersetzen. Für die umgekehrte Vertauschung ist kein wahrscheinliches Motiv zu ersinnen. Das Wahrscheinliche ist also, daß der kanonische Ausdruck der ursprüngliche ist, welchen ein Redner in dem einen Fall durch einen feineren, im anderen Fall durch einen significanteren ersetzt hat. Vom 4. Jahrhundert an ist eine derartige Wiedergabe evangelischer und überhaupt biblischer Texte selten, in der Zeit vor der Aufzeichnung dieses Fragments ist sie etwas ganz gewöhnliches. Clemens, an welchen wir nach Zeit und Ort zunächst uns zu erinnern haben, erlaubt sich sehr oft in Bezug auf die Vertauschung synonymer Ausdrücke ohne jeden erkennbaren Anlaß die gleichen Willkürlichkeiten wie dieser Fragmentist[1].

---

1) Ich wähle wieder johanneische Citate: Jo. 1, 11 strom. VII, 83 *ἐδέξαντο* statt *παρέλαβον*. Jo. 3, 18 strom. IV, 169 *ἀπιστήσας* statt *μὴ πιστεύων*, während man aus strom. II, 69 sieht, daß er den kanonischen Text kennt. Jo. 6, 27 strom. VI, 1 *τὴν εἰς αἰῶνα παραμένουσαν* statt *τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον*. Jo. 6, 40 paed. I, 28 in genauem Citat, selbst mit dem einleitenden *γάρ* zu Anfang, *ἐπ' αὐτόν* statt *εἰς αὐτόν*. Jo. 10, 11 paed. I, 97; strom. I, 169 cf. paed. I, 85; exc. e Theod. 73 beharrlich *ὁ ἀγαθὸς ποιμήν*, während paed. I, 53 zeigt, daß Clemens das kanonische *ὁ ποιμὴν ὁ καλός* sehr wohl kennt. Jo. 13, 5 paed. II, 63 *ἀπονίπτων τοὺς πόδας κτλ.* statt *νίπτειν*. Jo. 13, 33 paed. I, 13 *παιδία* und zwar so, daß die Beweiskraft des Citats gerade von diesem Wort abhängt, während doch aus strom. III, 99; VI, 104 erhellt, daß er das kanonische *τεκνία* kennt. Jo. 17, 11 exc. e Theod. 9 *ἁγίασον* statt *τήρησον*. Jo. 21, 5 paed. I, 12 *ὄψον* statt *προσφάγιον*. Das merkwürdigste Beispiel ist das *Λάζαρε ἔξιθι* paed. I, 6 statt *Λάζαρε δεῦρο ἔξω* Joh. 11, 43, welches bereits Bd. I, 174 A. 1 im Zusammenhang mit anderem gewürdigt wurde. In dem ebendort angeführten Citat ungewisser Herkunft, gleichfalls paed. I, 6 verhält sich *σκίμπους* zu dem ntl. *κράββατος* wesentlich ebenso wie oben *ἀλεκτρυών* zu *ἀλέκτωρ* cf. Phrynichus *σκίμπους λέγε, ἀλλὰ μὴ κράββατος* mit Lobecks Noten. In demselben Citat entspricht das im NT nie so gebrauchte *ἀνάστα* dem dort üblichen *ἔγειρε, ἔγειραι* und das unbiblische *ἄπιθι οἴκαδε* dem biblischen *ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου*. cf. Mt. 9, 6; Mc. 2, 11 und die zahllosen Belege für einfaches *ὕπαγε*. — Daß auch theologisch wichtige Sprüche von Clemens sehr willkürlich behandelt werden, möge nur durch ein Beispiel belegt werden: Jo. 1, 1 paed. I, 62 *ὅτι εἶπεν „ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ θεῷ, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος"* cf. protr. 110 und dagegen die kanonische Form protr. 6 exc. e Theod. 6. 19.

Nach alle dem hat die Annahme, daß wir hier das Bruchstück einer Homilie oder sonstigen Abhandlung vor uns haben, nicht die geringste Unwahrscheinlichkeit. Andrerseits sind bereits beiläufig Gründe angeführt, welche die Annahme, daß hier das Fragment eines nichtkanonischen und vollends eines vorkanonischen Ev. vorliege, unwahrscheinlich machen. Was dazu verleitet hat, sie sofort als die nächstliegende auszusprechen und nachher gegen begründeten Widerspruch zu vertheidigen, ist der von Schleiermacher aufgebrachte Aberglaube an die Existenz einer uralten Spruchsammlung, welche in unseren Evv., insbesondere im Mt. zu einem Geschichtswerk umgearbeitet sein sollte. Wer unter dem Bann dieser Einbildung an unser Fragment herantrat, durfte jedenfalls nicht zugleich an Luc. 1, 1 erinnern; denn dort ist von vielen oder allen schriftstellerischen Versuchen dieses Gebietes, welche älter als das 3. Ev. sind, bezeugt, daß sie eine Erzählung von Thatsachen, und nicht daß sie eine Sammlung von Aussprüchen Jesu bezweckten und enthielten. Dies ist auch der allein wahrscheinliche Anfang evangelischer Schriftstellerei. Gerade an solchen Aussprüchen Jesu, wie die hier angeführten, kann man die Unnatur der gegentheiligen Annahme erkennen. Ohne Kenntnis der geschichtlichen Verhältnisse, unter welchen solche Worte gesprochen wurden, sind sie unverständlich. Jedes „ich“ und „du“ oder „ihr“, jedes „hier“ und „dort“, jedes „heute“ oder „in dieser Nacht“ fordert eine einigermaßen vollständige Kenntnis des Dramas, innerhalb dessen so geredet worden ist. Solche Worte — und die meisten Aussprüche Jesu sind dieser Art — können gar nicht anders als in Form der zusammenhängenden Erzählung überliefert worden sein. Die vergleichbaren Elemente der Mönchsliteratur („Sprüche der Väter“) wie der talmudischen (cf. z. B. oben S. 676 f.), sowie moderne Anekdotensammlungen bestätigen das Selbstverständliche. Wem es um Aussprüche mit möglichst vollständiger Fernhaltung erzählender Elemente zu thun ist, bleibt nichts übrig, als Excerpte, abkürzende Zusammenfassungen der ursprünglichen Überlieferung zu geben. Aber Excerpte sind nicht der Anfang der Literatur, am wenigsten einer volkstümlichen und für das Volk bestimmten Literatur. Erst wo eine solche vorhanden ist, kann der Prediger oder der lehrhafte Schriftsteller gelegentlich in aller Kürze an die mehr oder weniger allgemein bekannten geschichtlichen Verhältnisse erinnern, unter welchen die Worte gesprochen worden sind, um die es ihm zu thun ist, und kann auch diese selbst so kürzen, daß seine Rede unbehindert durch Entbehrliches dahinfliesse und ihr Ziel er-

reiche. So der Verfasser unseres Fragments, soweit man aus den wenigen Worten seine Art erkennen kann. Nach obigem Wiederherstellungsversuch hätte er wahrscheinlich vorher an ein während des Passamahls gesprochenes Wort Jesu wie Lc. 22, 31—34 oder Jo. 13, 37 f. erinnert und sodann geschrieben: (Nachdem sie aber den Lobgesang nach dem) Essen der (jüdischen) Sitte gemäß (gesungen hatten), sprach er wiederum: „in dieser Nacht werdet ihr euch ärgern“ nach dem Schriftwort „ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden zerstreut werden“. Da aber Petrus sagte: „wenn alle (das thun, so doch) ich nicht“, sprach er: „ehe der Hahn heute zweimal kräht, wirst du mich dreimal verleugnen“. Die Vorlage des Verfassers werden Mt. und Mc. bilden. Von einem dieser beiden Evangelisten zeigt er sich abhängig durch die von Septuaginta stark abweichende Form des Citats aus Sacharja. An Mc. erinnert 1) der Mangel des ungern entbehrten und daher auch in Mc. vielfach eingedrungenen *ἐν ἐμοί,* 2) das zweimalige Krähen des Hahnes, was Mt. 26, 34; Lc. 22, 34; Jo. 13, 38 fehlt, 3) *καὶ εἰ πάντες* und die auffällige Kürze der Gegenrede des Petrus. Auf Mt. 26, 31 werden wir dadurch hingewiesen, daß nur dort an der entsprechenden Stelle ein Äquivalent für *ταύτῃ τῇ νυκτί* zu finden ist.

* * *

Als ich durch die Erörterungen über Papias Bd. I, 849—903 unter anderem wieder einmal versuchte, den seit Schleiermacher verbreiteten Glauben an die Existenz eines apostolisch-evangelischen Werks unter dem Titel *λόγια* zu erschüttern, ahnte ich noch nichts von dem babylonischen Thurm der „Agrapha“, welchen A. Resch nicht zum wenigsten auf dem Fundament jener Hypothese aufgebaut hat[1]. Es ist hier nicht der Ort und überhaupt nicht meine Absicht, dieses mit seltener Selbstzufriedenheit ausgeführte Werk einer umfassenden Kritik zu unterziehen. Wo es der Gang der vorstehenden und auch einiger nachfolgenden Untersuchungen mit sich brachte, habe ich nicht unterlassen können zu zeigen, wie es mit einzelnen Materialien und deren Bearbeitung, mit der Sachkenntnis und methodischen Bildung dieses „zuverlässigen Führers“ und sorgfältigen Kritikers (S. 13) auf dem Gebiet der nichtkanonischen Evangelienliteratur

1) Agrapha. Außerkanonische Evangelienfragmente gesammelt und untersucht von A. Resch. 1889 (v. Gebhardt u. Harnack, Texte u. Unters. V, 4). Das Werk erschien, wenn ich mich recht erinnere, wenige Wochen früher als mein 2. Halbband.

bestellt sei. Mit der zum Zweck der Überführung des Verfassers erforderlichen Vollständigkeit könnte das nur durch eine vollständige Neubearbeitung des von ihm gesammelten und sehr wesentlich zu vermehrenden Materials geschehen. Hier gilt es nur kurz zu zeigen, auf wie unsicheren Grund hier die unglaublichsten Dinge aufgethürmt sind[1]. Die ursprünglich hebräisch geschriebene, vorkanonische Evangelienschrift, deren Existenz Resch als ein sicheres Ergebnis der neueren Forschung ansieht (S. 27), und welche er vielfach als „das Urevangelium“ bezeichnet, hat „Papias als die Logia Matthaei gekannt“ (S. 37). Die Urschrift ist frühe verloren gegangen, aber in einer Vielheit von griech. Übersetzungen, oder doch durch beständiges Zurückgreifen auf den hebr. Grundtext variant gewordenen Recensionen einer griech. Übersetzung hat dieses Werk von den Tagen des Paulus an bis tief ins Mittelalter hinein direkt und indirekt zahllosen Kirchenschriftstellern, Bibelübersetzern und Bibelabschreibern als Fundgrube ihrer sonderbaren Citate und Texte gedient. Zwar Origenes, der gelehrteste Schriftforscher der alten Kirche und der ausführlichste Berichterstatter über die nichtkanonische Evangelienliteratur, hat, wie man beiläufig erfährt, „das Urevangelium selbst nicht gekannt“[2]; Irenäus, wie es scheint, auch nicht; denn in seiner weitläufigen Erörterung über die ausschließliche Geltung der 4 kanonischen Evv. spricht er wohl vom Ev. Marcions und dem valentinianischen Ev. der Wahrheit, erwähnt auch sonst allerlei apokryphe Evv. und Abweichungen von der nach seiner Ansicht richtigen Stellung zu den 4 kanonischen Evv.[3]; er weiß ferner, daß Matthaeus sein Ev., d. h. das zur Zeit des Irenäus in griechischer Gestalt von der katholischen Kirche ge-

1) Wenn die folgende Skizze wider meine Absicht nicht in jedem Zug die Meinung des Verfassers treu wiedergeben sollte, so hat er sich das selbst zuzuschreiben. Eine Antwort auf die für die kritische Geschichte der „Logia“ entscheidende Hauptfrage, welche von den Schriftstellern, die zu der Sammlung der „Agrapha“ und „Logia“ beitragen mußten, das Buch selbst gekannt und bei ihren Citaten in der Hand gehabt haben, ist weder aus S. 14—26, noch aus irgend einer zusammenfassenden Darlegung zu entnehmen.

2) S. 167. Damit cf. S. 317, wo gegen die Annahme eines größeren Ansehens des Egypterev. die kühne Behauptung steht: „Origenes läßt in seiner reichen literärischen Hinterlassenschaft nicht eine einzige Spur des Egypterev. sichtbar werden“. Origenes gibt ihm ja unter den nichtkanonischen Evv., welche er der Erwähnung werth findet, die erste Stelle oben S. 625. 627. Von den „Logia“ dagegen schweigt er.

3) Iren. III, 11, 7—9 cf. I, 20, 1; 27, 2; 31, 1; III, 1, 1 und Bd. I, 151.

brauchte, nach Matthaeus genannte Ev. hebräisch geschrieben habe[1]; aber von den damals in vielen Übersetzungen cursirenden Logia schweigt er. Die gleiche Beobachtung wiederholt sich bei allen Schriftstellern des kirchlichen Altertums, welche Anlaß gehabt haben, sich ausführlicher über die kanonischen und die apokryphen Evv. zu äußern, wie Eusebius, Epiphanius und Hieronymus, auch bei den Verzeichnissen der kanonischen und apokryphen Schriften. Von den Schriftstellern des kirchlichen Altertums soll jedoch wenigstens der eine Hieronymus das hebr. Original der Logia, das hebr. Urev. sicherlich gesehen haben und zwar in der Bibliothek zu Cäsarea[2]; aber er war stumpfsinnig genug, es nicht einmal einzusehen, und von den griech. Recensionen der Logia schweigt der wißbegierige und mit seinem Wissen so gerne prunkende Hieronymus ebenso gründlich wie die gesamte unter ehrlichen Namen auf uns gekommene altkirchliche Literatur seit Papias überhaupt. Und nicht bloß dies; er kennt keine andere griech. Übersetzung des hebr. Mt. als den griech. Mt. der Kirche; nur den Verfasser dieser einzigen ihm bekannt gewordenen Übersetzung des hebr. Matthaeus bedauert er nicht nennen zu können (v. ill. 3). Weniger träge und ungeschickt war in wenig früherer Zeit der Verfasser und Redaktor der pseudoignatianischen Briefe, vielleicht Acacius von Cäsarea[3], welcher von jenem hebr. Urev. in der dortigen Bibliothek einen ausgiebigen Gebrauch machte. Diesem gebührt das Verdienst, als der Einzige nach Papias die alte Quelle nicht nur wiederholt ausgebeutet, sondern auch mit ihrem echten Namen als *τὰ λόγια* citirt zu haben. Er führt nämlich zweimal mit *φασὶ τὰ λόγια* Sprüche ein[4], welche möglicherweise aus den „Logia" des Papias,

1) Iren. III, 1, 1 cf. Fragm. 29 Stieren p. 842.

2) S. 49. Über diese Confusion s. oben S. 682 A. 2; S. 718 A. 2.

3) Es ist lehrreich bei Resch S. 81 zu sehen, wie eine von mir im Ignatius v. Ant. (1873) S. 141 hingeworfene Vermuthung weiter getragen wird. Auf die neuen Untersuchungen von Funke über Pseudoignatius (Die apostol. Constitutionen. 1891), welche sorgfältig zu erwägen sind, habe ich hier noch keinen Anlaß einzugehen.

4) Resch S. 128. 240 f. 476; Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1889 S. 79. 91 f. macht aufmerksam auf Magn. 9 p. 202, 12 meiner Ausg. *„ὁ μὴ ἐργαζόμενος γὰρ μὴ ἐσθιέτω* (cf. 2 Thess. 3, 10). *ἐν ἱδρῶτι γὰρ τοῦ προσώπου σου φάγῃ τὸν ἄρτον σου"* (Gen. 3, 19) *φασὶ τὰ λόγια*. Smyrn. 3 p. 244, 28 *φασὶ γὰρ τὰ λόγια· „οὗτος ὁ Ἰησοῦς κτλ.* cf. AG. 1, 11. An der ersten Stelle die Geltung der Citationsformel auch auf den ersten mit 2 Thess. 3, 10 sachlich identischen locus communis zu erstrecken, ist durch nichts nahegelegt. Die Anknüpfung der Genesisstelle durch *γὰρ* gibt dieser letzteren eine derartige Selbständigkeit, daß auch nur dieser, welche wegen der darin ent-

aus dem Urev. herrühren. Die Gelehrsamkeit dieses Pseudoignatius erscheint um so bewunderuswerther, wenn man bedenkt, daß ihm nicht etwa eine der vielen griech. Recensionen dieses Urev., sondern das von Hieronymus so sträflich bei Seite geschobene und so falsch beurtheilte hebr. Original in der Bibliothek zu Cäsarea als Quelle gedient hat[1]. Er muß es als das Original jener griech. Bearbeitungen erkannt und auf Grund dieser Einsicht als *τὰ λόγια* betitelt haben; denn das im biblischen Hebräisch geschriebene Original konnte ihm selbstverständlich diesen griech. Titel nicht darbieten. Fast noch bewunderuswerther als diese in der alten Kirche einzig dastehende Leistung gelehrter Forschung und Kritik ist die Bescheidenheit des Pseudoignatius. Er verhüllt sein Verdienst vollständig, indem er die von ihm doch eigentlich erst wiederentdeckte Quelle durch ein einziges Wörtchen bezeichnet, und zwar durch ein Wort, welches seit dem 2. Jahrhundert ein gewöhnlicher Name für die hl. Schriften überhaupt, für die Bibel war[2]. Anders konnte es kein Leser jener Zeit verstehen, zumal er das eine Citat ziemlich gleichlautend in AG 1, 11, das andre ganz wörtlich in Gen. 3, 19 wiederfinden konnte. Kein Wunder daher, daß die Entdeckung des Pseudoignatius sofort wieder in Vergessenheit begraben wurde, und die Benennung desselben als *λόγια* wieder außer Brauch kam. Wer in späterer Zeit aus einer der griech. Recensionen des Urev. etwas citirte, wie z. B. der Kanonist und Patriarch Theodorus Balsamon am Ende des 12. Jahrhunderts,

haltenen Anrede einer solchen Citationsformel bedürftig war, das *φασὶ τὰ λόγια* gilt. An sich wäre es natürlich ganz unbedenklich, daß Pseudoignatius eine freie Reproduction einer paulinischen Stelle als Bibelwort ausgegeben hätte.

1) Dies ist allen Ernstes von Resch, Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1889 S. 92 behauptet worden cf. Agrapha S. 81.

2) Cf. Bd. I, 857—860. Es ist nicht zu leugnen, daß die Bibel häufiger, als durch das bloße *τὰ λόγια*, durch *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* oder *τὰ θεῖα λόγια* bezeichnet wird. Unzweideutige Beispiele für letzteres sind z. B. Clem. str. VII, 109; Orig. tom. II in Matth. Delarue III, 440; Eus. vita Const. II, 12; III, 49. Aber der gemeine Sprachgebrauch, wonach *λόγιον* = *χρησμός* einen Ausspruch Gottes oder der Götter bezeichnet, macht gerade bei diesem Wort ein solches Attribut viel entbehrlicher als z. B. bei *γραφή, γραφαί*. Und nur darum, weil *λόγιον* in der christlichen Literatur überhaupt, d. h. auch mit näherbestimmendem Attribut, viel seltener als Name der Bibel gebraucht wird, als *γραφή*, ist auch die Breviloquenz, wie wir sie bei Pseudoignatius finden (s. S. 792 A. 4), nicht so häufig, wie die von *ἡ γραφή, αἱ γραφαί*. Clemens nennt eine einzelne vorher citirte Bibelstelle *τὸ λόγιον* str. II, 47, Eusebius das Buch der AG. h. e. II, 10, 1.

begnügte sich für seine Citate aus der Urquelle aller Evangelienliteratur mit farblosen Ausdrücken wie *εὐαγγελικὸν ῥῆμα*[1] u. dgl.

Fragt man nun nach der Begründung jenes Satzes, auf welchem dieses ganze Gebäude in erster Linie beruht, daß nämlich Papias jenes vorkanonische hebr. Ev. „als die Logia Matthaei gekannt" habe, so gibt sie Resch, unbekümmert um Alles, was Andere über die wenigen Worte des Papias gesagt haben, mit den Worten S. 47: „Wenn Papias sagt: *Ματθαῖος μὲν οὖν τὰ λόγια συνεγράψατο*[2], so setzt er die Bezeichnung *τὰ λόγια* — man bemerke den Artikel und das Fehlen eines näher bestimmenden Zusatzes und beachte außerdem die Rückbezugnahme auf *τὰ λόγια* durch *αὐτά* im zweiten Satztheil — als Namen und zwar als Namen der von Matthäus verfaßten hebr. Schrift voraus, einen Namen, der von der üblichen Bezeichnung des ersten kanonischen Ev. als *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*[3] wesentlich abweicht, einen Namen, welcher dagegen dem von der inneren Kritik entworfenen Bilde der vorkanonischen hebr. Grundschrift durchaus entspricht". Gewiß, der hier vorliegende Gebrauch des nackten *τὰ λόγια* setzt voraus, daß die Leser die an sich erforderliche Näherbestimmung entweder aus dem Zusammenhang oder aus ihrem sonstigen Wissen ergänzen können. Wüßten wir, daß im Altertum ein bekanntes Buch unter dem Titel *λόγια* existirt habe, so würden wir den Satz allenfalls so verstehen dürfen: Matthäus allerdings habe seine[4] „Logia" in hebr. Sprache geschrieben. Aber das ist es ja

1) So bezeichnet jener Theodor den wörtlich citirten Spruch *παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου* aus 1 Kor. 7. 31 bei Cotelier, mon. eccl. gr. III, 486. Darin findet Resch S. 105. 171 einen Beweis dafür, daß Paulus dort das Urev. citirt habe. Warum bemerkt denn Resch nicht, daß derselbe Theodor im Eingang derselben Schrift p. 473 Jak. 1, 19 mit pomphaften Worten als einen Ausspruch des Apostels Paulus citirt? Und warum folgert er daraus nicht, daß Jakobus oder Pseudojakobus jenen Spruch aus einem nichtkanonischen, verloren gegangenen Brief des Paulus abgeschrieben hat?

2) So ohne das *ἑβραΐδι διαλέκτῳ*, worin der eigentümliche Gehalt des Satzes beruht, von Resch l. l. citirt und dadurch sinnlos gemacht.

3) Resch huldigt S. 46 f. der, soviel ich bis jetzt weiß, von dem Manichäer Faustus (August. c. Faust. XXXII, 2) aufgebrachten, aber doch nachgerade nicht mehr erlaubten Deutung dieser Titel, wonach Matthäus, Marcus nur als die im Hintergrund stehenden Gewährsmänner und Musterbilder bezeichnet sein sollten cf. Bd. I, 164—167.

4) Dies Pronomen wäre, wenn man ganz deutlich reden soll, zu ergänzen cf. „Goethe in seinen Wahlverwandtschaften"; denn nach Wortlaut und Wortstellung lautet die Aussage nicht dahin, daß Matthäus der Ver-

eben, was zu erweisen ist, daß jemals ein Werk dieses Titels existirt hat; und der Beweis hiefür kann doch nicht derselben Stelle entnommen werden, welche nur unter der Voraussetzung der erst zu erweisenden Existenz jenes Werkes allenfalls als eine Bezugnahme auf dasselbe verstanden werden dürfte[1]. Wir wissen nichts von einem Werk unter dem Titel *λόγια*, und die ersten Leser des Papias wußten auch nichts davon, wenn er ihnen nicht vor dieser Stelle gesagt hatte, daß es ein solches gebe, und daß Mt. es verfaßt habe. Denn auch letzteres sagt er hier nicht, sondern macht unter der Voraussetzung der bekannten Thatsache, daß Mt. der Verfasser eines hier in Betracht kommenden Werkes sei, eine Mittheilung über die Sprache, in welcher er geschrieben hat[2]. Daß aber Papias vorher oder überhaupt in der Umgebung dieses Fragments seinen Lesern nicht die Mittheilung gemacht hat, Mt. habe ein Werk unter dem Titel *λόγια* geschrieben, ist erstens darum selbstverständlich, weil das hebr. Werk des Mt. nicht wohl das griech. Wort *λόγια* zum Titel gehabt haben kann; es ergibt sich aber auch mit Sicherheit aus dem Reden wie aus dem Schweigen der Alten, welche sein Werk gelesen haben, wie Irenäus und Eusebius. Sie würden die interessante Notiz nicht verschweigen haben, und sie hätten in diesem Fall nicht ohne weiteres das uns erhaltene Zeugnis des Papias auf den kanonischen Mt. beziehen können[3].

fasser der Logia sei, sondern daß er dieses bekannte Werk in hebräischer Sprache verfaßt habe cf. Bd. I, 890 ff. Übrigens wäre *συνεγράψατο* und ebenso das daneben bezeugte *συνετάξατο* statt *ἔγραψε* ein wenig passender Ausdruck, denn jenes pflegt nicht das literarische Werk, welches Produkt des Schreibens ist, sondern die Gegenstände der schriftlichen Darstellung zum Objekt zu haben cf. Herodot I, 47. 48 die Orakelsprüche, Thucyd. I, 1 den Krieg, Polyb. III, 6, 1 im Aktiv mit *τὰς πράξεις* als Objekt, wie I, 1 *ἀντιγράφειν*.

1) Dem circulus vitiosus, in welchem sich die ganze Argumentation von Resch bewegt, scheint mir auch P. Ewald (Das Hauptproblem der Evangelienfrage S. 201) zu verfallen, wenn er gegenüber meiner Bemerkung, daß *τὰ λόγια* ein außerhalb des Zusammenhangs sinnlos unvollständiger, also aus dem Zusammenhang näher zu bestimmender Ausdruck sei (Bd. I, 892), an Titel wie *Σοφία* sc. Salomos und „Agrapha“ sc. von A. Resch erinnert. Das würde zutreffen, wenn es damals ein Buch dieses Titels gegeben hätte. Aber dies eben ist es, was es zu beweisen gilt.

2) Cf. die Bemerkungen über den Satzbau Bd. I, 889—892.

3) Dies gilt zweifellos von Eusebius, welcher in den Zeugnissen des Papias Mittheilungen über „den Mc., welcher das Ev. geschrieben hat“ und „über den Matthäus“ fand h. e. III, 39, 14—16. Aber auch das Wissen des Irenäus (III, 1, 1 cf. Fragm. 29 Stieren p. 842) um den hebr. Mt. haben wir wegen Iren. V, 33, 4 sicherlich auf Papias zurückzuführen, wissen also

Ist aber (τὰ) λόγια nicht der Titel eines damals berühmten Buches, den man, wenn nur der Name des Verfassers daneben steht, ohne weiteres als solchen erkennt, wie etwa οἱ ὄρνιθες (des Aristophanes), οἱ στρωματεῖς (des Clemens), so bezeichnet es nicht das Produkt, sondern den Gegenstand der schriftstellerischen Darstellung des Mt. Der Leser konnte das durch seine Kürze und den Mangel jeder Näherbestimmung an sich unverständliche τὰ λόγια nicht anders verstehen, als im Sinn des vollständigeren Ausdrucks λόγια κυριακά im Titel des papianischen Werks und in der Erörterung des Papias über Marcus (Bd. I, 860. 871). In einem Buch, welches der Auslegung der Reden Jesu gewidmet war, und in einem Satz, welcher bei den Lesern Bekanntschaft mit dem fraglichen Buch des Mt. oder mindestens ein Wissen um die Existenz desselben voraussetzt, war das sprachlich mögliche, aber an sich sinnlose Misverständnis nicht ängstlich zu vermeiden, Mt. habe die sämtlichen λόγια, die es für den Christen gab, also die sämtlichen Wortoffenbarungen Gottes vom Protevangelium im Paradies bis zu der dem Johannes zu Theil gewordenen Offenbarung in hebr. Sprache aufgezeichnet und zu einem Buch verarbeitet. Es konnte sich nur um das handeln, was „der Presbyter" des Papias τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ λεχθέντα genannt hatte.

Ist aber τὰ λόγια hier nicht Name und Titel eines Buchs, so ist ein Buch dieses Titels überhaupt ein von seiner Nichtigkeit überführtes Phantom. Ist das Wort vielmehr eine ganz beiläufige, im Zusammenhang des Satzes ganz unbetonte Bezeichnung der Gegenstände, welche Mt. dargestellt hat, so liegt darin ein weiterer Beweis dafür, daß das Dolmetschen der Vielen, wovon Papias redet, ein mündliches war. Papias sagt nicht, was er sagen mußte, wenn er es meinte, daß in einer Zeit, welche nun vorüber war, Viele das Buch des Mt. ins Griechische übersetzt haben, sondern daß sie die von Mt. in hebr. Sprache aufgezeichneten Worte und Reden Jesu, so gut es ein Jeder vermochte, dolmetschten. Es waren die einzelnen in dem hebr. Buch enthaltenen λόγια, heute ein Gleichnis, morgen die Bergpredigt oder ein Stück derselben, was je nach den Bedürfnissen des Gottesdienstes den Hörern in ihre griech. Sprache zu übersetzen war, solange das Buch des Mt. nur erst in seiner Originalsprache vorhanden war. Ob uns in der vorhandenen Literatur Nachklänge jener

auch, wie er dessen Zeugnis über Mt. verstanden, und daß er dort nichts über ein vom Ev. des Mt. sachlich verschiedenes Werk gefunden hat.

schon zur Zeit des papianischen Werks dahingeschwundenen Zeit mündlicher Dolmetschung erhalten sind, ist eine hier nicht zu beantwortende Frage[1].

X. Über apokryphe Apokalypsen und Apostelgeschichten.

1. Ein Bruchstück der lateinischen Übersetzung des Henochbuches.

Das Ansehen, dessen sich das Buch Henoch auch im Abendland lange genug erfreut hat[2], macht es im voraus sehr wahrscheinlich, daß zu der Zeit, da die Lateiner die kanonischen und so manche apokryphe Schriften in ihre Sprache übertrugen, auch diese jüdische Apokalypse übersetzt worden ist. Ein Fragment dieser Übersetzung scheint sich nur darum der Aufmerksamkeit der Gelehrten entzogen zu haben, weil es sich seinem äußeren Umfang nach mit dem Citat im Judasbrief deckt, und um so mehr aus dem Judasbrief entlehnt zu sein schien, als eben die Anführung des Buchs durch Judas hauptsächlich das Ansehen desselben in christlichen Kreisen begründete[3].

Diese Argumentation reicht aber nicht aus; denn auch der, welcher von dem Citat bei Judas wußte, konnte, dadurch veranlaßt,

1) Die Abwege, auf welche Resch bei seiner Beantwortung dieser Frage gerathen ist, wird nicht leicht ein Zweiter betreten; denn Jeder wird sich sagen, daß unter Anwendung von dessen Methode aus den oben S. 788 A. 1 beispielsweise angeführten johanneischen Varianten sich ergeben müßte, daß das 4. Ev. ursprünglich hebräisch, ja sogar im biblischen Hebräisch geschrieben war und bis ins 3. Jahrhundert hinein in einer Mehrheit griech. Übersetzungen umlief.

2) Iren. IV, 16, 2; Tert. mehrmals s. Bd. I, 120 A. 1; Pseudocypr. ad Novatianum c. 16 (Cypr. app. p. 67, 10); Priscillianus ed. Schepss p. 44, 12—45, 9; Hilarius zu Psalm 132 ed. Zingerle I, 689, 10—16 ohne den Namen zu nennen und die Benutzung entschuldigend; ähnlich Pseudohieron. in Psalterium, Vallarsi VII, 2, 484 f.; entschiedener gegen die kanonische Würde und Glaubwürdigkeit August. de civit. XV, 23; XVIII, 38.

3) So nach Clemens Al. (Forsch. III, 85), Tertullian, Priscillian, Hieronymus zu Tit. 1 (Vallarsi VII, 708) u. A., während andererseits bei den Verächtern des Henochbuchs der Judasbrief wegen seines Citats aus dem apokryphen Buch Bedenken erregte Hieron. v. ill. 4.

das Buch aufschlagen, woraus Judas geschöpft hatte, und er konnte die in sich geschlossene Weissagung des Henoch kaum anders abgrenzen, als es Judas gethan hatte. Das fragliche Citat ist enthalten in der unter Cyprians Schriften überlieferten und von einem Zeitgenossen Cyprians verfaßten Schrift „ad Novatianum". Der Verfasser citirt nicht wie Andere[1] den Judas als Gewährsmann für das Buch Henoch, sondern führt die Weissagung durch *sicut scriptum est* direkt als ein Bibelwort ein (Cypr. ed. Hartel, app. p. 67, 10). Es ist das erste der Bibelworte, mit welchen er das Endgericht beschreibt. Von Henoch geht er zu Daniel, von diesem zur johanneischen Apokalypse über. Er gibt aber auch einen Wortlaut, welcher nicht aus einem griech. oder lat. Text des Judasbriefs hergeleitet werden kann. Ich stelle den Text des Judas nach Tischendorfs Octava, das Original nach Dillmanns deutscher Übersetzung der äthiopischen Version (Das Buch Henoch 1853 S. 1) und den Anonymus ad Novatianum nach Hartel neben einander.

Judae v. 14 f.	Henoch c. 1, 9.	c. Novat. c. 16.
ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἁγίαις μυριάσιν αὐτοῦ, ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων καὶ ἐλέγξαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς (αὐτῶν)[2] *περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν λόγων ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.*	Und siehe, er kommt mit Myriaden von Heiligen, um Gericht über sie zu halten, und wird die Gottlosen vernichten und rechten mit allem Fleisch über Alles, was die Sünder und die Gottlosen gegen ihn gethan und begangen haben.	*Ecce venit cum multis milibus nuntiorum suorum, facere iudicium de omnibus et perdere omnes impios et arguere omnem carnem de omnibus factis impiorum, quae fecerunt impie, et de omnibus verbis impiis, quae de deo locuti sunt peccatores.*

Zur richtigen Beurtheilung muß man sich gegenwärtig halten, daß der äthiopische Text nur eine Übersetzung nach dem Griechischen

---

1) So z. B. Priscillian l. l. ait Judas apostolus clamans ...: *prophetavit de his, inquit, septimus ab Adam Enoc dicens „ecce venit dominus in sanctis milibus facere iudicium et arguere omnem et de omnibus duris, quae locuti sunt contra eum peccatores"*. Noch kürzer ist dieselbe Stelle p. 32, 24 citirt, jedoch mit *suis* hinter *milibus*. Neben Judas führt Priscillian p. 45, 3 auch Paulus Hebr. 11, 5 als Zeugen für Henoch an.

2) Dies *αὐτῶν* müßte nach Tischendorfs Apparat in seinem Text fehlen, s. auch dessen Corrigenda vor dem 2. Band.

ist, und daß wir die Entwicklung des griech. Textes bis zu der Zeit, da eine äthiopische Übersetzung entstand, d. h. bis frühestens zum 4. oder 5. Jahrhundert (cf. Dillmann p. LIX) nicht verfolgen, und das Maß der Veränderung, welche der Text bei der Übertragung erlitten hat, nicht durch Vergleichung mit dem Original genauer bestimmen können. Ferner ist der griech. Text des Judas nicht ohne erhebliche Varianten, und es ist nach aller Analogie sehr möglich, daß der griech. Text des Henoch nicht ohne Einfluß auf die Textgeschichte von Judae 14. 15 geblieben ist. Sodann haben wir den lateinischen Text des Judasbriefs nicht in den Händen, welchen ein Afrikaner zu Cyprians Zeiten vor sich hatte; und endlich würde auch dann, wenn wir ihn hätten, die Möglichkeit zu bedenken sein, daß, je nachdem es zuerst einen lateinischen Judas oder einen lateinischen Henoch gegeben hat, der Übersetzer des einen die Übersetzung des andern berücksichtigt haben kann. Dies vorausgeschickt, ist doch zu bemerken: 1) N (d. h. die Schrift c. Nov.) stimmt mit H (äthiop. Übers.) gegen alle Texte von J (Judas), auch die lateinischen[1], in Weglassung des *κύριος* überein. Ob auch in Bezug auf *ἔρχεται* im Gegensatz zu *ἦλθε*, bleibt wegen der Zweideutigkeit von *venit* unentschieden. — 2) Ist die LA *ἁγίαις μυριάσιν* bei J ursprünglich und insbesondere für die lateinische Kirche durch Priscillian und Vulgata verbürgt, so ist *multis milibus nuntiorum suorum* eine aus H stammende Construction und der Ersatz von *ἁγίων* durch *ἀγγέλων*[2] entweder aus einer griechischen Variante oder aus freier Wahl des lat. Übersetzers als Verdeutlichung zu erklären, während in H das *αὐτοῦ* ausgefallen und gleich nachher *πάντων* durch *αὐτῶν* ersetzt ist, was schwerlich ursprünglich ist[3]. — 3) Das Glied *et perdere omnes impios*, worin NH übereinstimmen, ist meines Wissens in keinem griech. oder lat. Text des J zu lesen gewesen, also allein schon ein ausreichender

1) Vulg., Priscillian s. dessen abgekürztes Citat S. 798 A. 1.

2) *Nuntius* ist alte Übersetzung für *angelus* s. Haußleiter de vers. Hermae latinis p. 58. 74.

3) Cf. Spitta, Der 2. Brief des Petrus S. 363. Der von demselben S. 364 geäußerte Verdacht gegen die Ursprünglichkeit der Worte „und wird die Gottlosen vernichten" wird durch den lateinischen Text widerlegt. Das zu Grunde liegende *ἀπολέσαι* braucht nicht als Vernichtung im äußersten Sinn des Wortes verstanden zu werden. Auch die Meinung Spittas, daß Judas aus Henoch 5, 4 genommen habe, was er über den äthiopischen Text Hinausgehendes bietet, wird nun nicht mehr haltbar sein. Immerhin sind die Stellen Henoch 5, 4; 101, 3 gute Belege für die Echtheit von *σκληρῶν*, welches der Lateiner durch ein farbloses *impiis* ersetzt hat.

Beweis dafür, daß wir es hier nicht mit einem Citat aus J, sondern aus dem lat. Henoch zu thun haben. — 4) Das Gleiche gilt von *omnem carnem* NH statt *πάντας τοὺς ἀσεβεῖς*. Auch die LA des Sin. und der sahid. Übersetzung *πᾶσαν ψυχήν* ist höchstens eine Annäherung an die genaue Übereinstimmung von NH d. h. an den ursprünglichen Text des Henoch. — 5) Von da an stimmt N genauer mit J, als mit H. Aber erstens entspricht *impiorum* hinter *factis* und *verbis impiis* keinem griech. oder lat. Text von J, zweitens weist die ungeschickte Verbindung zweier synonymer Subjekte („die Sünder und die Gottlosen") und zweier synonymer Prädikate („gethan und begangen") darauf hin, daß der äthiopische Übersetzer hier im Streben nach Vereinfachung zwei Sätze in einen zusammengezogen, dadurch aber den Text erst recht tautologisch gemacht hat. Die unabhängige Übereinstimmung des lat. Henoch mit dem griech. und lat. J verbürgt die Ursprünglichkeit des ausführlicheren Textes. Fraglich könnte nur sein, ob *σκληρῶν* oder, was kaum glaublich erscheint, *impiorum* ursprünglicher sei, und ob das *de deo* in N nicht ebenso aus *de eo* verderbt ist, wie das *contra deum* des gewöhnlichen Vulgatatextes aus dem auch im lat. J ursprünglichen *contra eum* (Am. Fuld. Priscillian). Es dürfte hiermit bewiesen sein, daß es um 250 eine lateinische Übersetzung des Henoch gegeben hat. Das ist nicht nur im allgemeinen für die Geschichte dieses Buchs in der alten Kirche (cf. Bd. I, 120) von Wichtigkeit, sondern es ist auch der wiedergefundene lat. Text von Henoch 1, 9 von Bedeutung für die Würdigung des Citats im Judasbrief.

Nur anhangsweise erwähne ich ein sonderbares Citat in der dem Vigilius von Tapsus zugeschriebenen Schrift unter dem Namen Idacius Clarus contra Varimadum, worin ziemlich derselbe Text, wie wir ihn bei Pseudocyprian finden, auf den Judasbrief zurückgeführt wird[1]. Dies kann das bisherige Ergebnis nicht in Frage stellen. Die in allen sonstigen Texten des J fehlenden, nach der äthiopischen Übersetzung aber dem Henochbuch angehörigen Satzglieder und einzelnen Wörter, welche jener Idacius Clarus wie N hat, stammen nicht aus J, sondern aus Henoch. Die auffällige Erscheinung kann in dreifacher

1) Lib. I, 13 (Migne 62 col. 363) Et in epistola Judae apostoli: *Ecce veniet dominus in millibus* (so) *facere iudicium et perdere omnes impios et arguere omnem carnem de omnibus operibus impietatis eorum*. Die letzten 5 Worte sind nicht mehr aus Henoch, sondern wirklich aus Judae 15 eingeflossen. Derselbe Idacius hat I, 5 col. 359 den interpolirten Text von 1 Jo. 5, 7. 8.

Weise erklärt werden. Entweder es hat in späterer Zeit lat. Bibeln gegeben, in welchen der Brief des J nach dem lat. Henoch corrigirt war. Oder Idacius, welcher den Spruch aus dem Gedächtnis citirte, meinte, die Stelle, wo er von J citirt wird, sei die Quelle seiner Erinnerung, während das in der That der lat. Henoch war. Oder, was ich für das Wahrscheinlichste halte, Idacius wußte wohl, daß der Spruch so bei Henoch zu lesen war, hielt es aber für passender, statt der anrüchig gewordenen letzten Quelle, die apostolische Schrift zu citiren, durch welche die Weissagung des Henoch sanctionirt war. Auch die Stellung des Citats hinter 8 alttestamentlichen und vor einem evangelischen spricht dafür, daß Idacius sich wohl bewußt war, ein alttestamentliches Apokryphon zu citiren.

2. Die Apokalypse des Elias.

In den Verzeichnissen der Apokrypha atl. Namens begegnet uns regelmäßig ein Buch des Elias[1], einmal auch unter dem genaueren Titel *Ἠλίου ἀποκάλυψις*. Die Notwendigkeit, hierüber Einiges zu bemerken, wird sich aus der nachfolgenden Zusammenstellung ergeben.

1. Paulus schreibt 1 Kor. 2, 9 f. *ἀλλά, καθὼς γέγραπται, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη*, *ἃ* (so ℵDGLP, *ὅσα* ABC?) *ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, ἡμῖν δὲ* (*γάρ* B) *ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος*.

2. Clem. 1 Kor. 34 nach einer Aufforderung, Gott den Herrn einmüthig und anhaltend anzurufen, um seiner großen und herrlichen Verheißungen theilhaftig zu werden: *λέγει γάρ· ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν* . . . (wie vorher) *ἀνέβη, ὅσα ἡτοίμασεν τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν*[2].

1) Oben S. 292. 300. 317. Dahin gehört auch der Redaktor der apost. Constitutionen oben S. 183. — Ich lasse hier auf sich beruhen, ob die Andeutung von apokryphen Eliasgeschichten bei den „Gnostikern" des Epiphanius haer. 26, 13 cf. § 11 extr. vielleicht auch in der Pistis-Sophia p. 12 des koptischen Textes mit der Apokalypse des Elias in Zusammenhang stehen. — In Berlin sollen sich koptische Fragmente einer Eliasschrift befinden, deren Bearbeitung und Herausgabe wohl noch nicht so bald zu gewärtigen ist.

2) So nach Cod. Alex., dagegen *ἃ ὀφθαλμὸς .. ἀνέβη, ἡτοίμασεν κύριος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* Syr. und cod. Const., nur hat letzterer wie Alex. *ὅσα* vor *ἡτοίμασεν*. Obiger Text verdient hauptsächlich darum den Vorzug, weil Clemens c. 35 nach allen Zeugen hierauf fußend fragt: *τίνα οὖν ἄρα ἐστὶν τὰ ἑτοιμαζόμενα τοῖς ὑπομένουσι;* und gleich darauf schreibt *ἐν τῷ*

3. Mart. Polycarpi 2, 3 *τὰ τηρούμενα τοῖς ὑπομείνασιν ἀγαθά, ἃ οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν*[1] *οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, ἐκείνοις δὲ ὑπεδείκνυτο ὑπὸ τοῦ κυρίου.*

4. Über den Gebrauch des Spruchs bei den Gnostikern und Hegesippus s. Bd. I, 791 A. 1. 2; S. 793 A. 1. Einen interessanten Beleg dafür bieten die neuerdings bekannt gewordenen Petrusakten (ed. Lipsius p. 98, 7). Nachdem Jesus angerufen und sodann in dritter Person von ihm geredet worden ist, spricht Petrus zu den Zuhörern: *ἐκείνων τεύξεσθε, ὧν λέγει ὑμῖν· „ἃ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη". αἰτοῦμεν οὖν περὶ ὧν ἡμῖν ὑπέσχου δοῦναι, ἀμίαντε Ἰησοῦ.* Hier also ist der Spruch zu einer Verheißung Jesu gemacht. Was das bei dem Verfasser dieser Akten bedeutet, ergibt sich aus der Vergleichung mit den übrigen evangelischen Traditionen in jenem Buch s. Beil. X, 5. Noch ist zu bemerken, daß nach der alten lat. und der slavischen Übersetzung hinter *ἀνθρώπου* und statt des *οὐκ* wahrscheinlich ursprünglich *ἁμαρτωλοῦ* zu lesen ist.

5. Origenes bei Cramer, Cat. in ep. Pauli ad Corinth. p. 42 bemerkt zu 1 Kor. 2, 9, daß das Wort *γέγραπται*, abgesehen von Geschichtsthatsachen, die durch dasselbe eingeführt werden, auch da angewandt werde, wo ein im AT zwar nicht dem Wortlaut, aber doch dem Gedanken nach erhaltener Spruch citirt werde. So sei Jes. 52, 5 (*οἷς οὐκ ἀνηγγέλη — συνήσουσιν*) sachlich das Gleiche mit dem *ἃ ὀφθαλμὸς — ἤκουσεν* 1 Kor. 2, 9. Möglicherweise habe also

ἀριθμῷ τῶν ὑπομενόντων αὐτόν. Wenn Syr. allein letzteres erweitert *ὑπομ. καὶ ἀγαπώντων αὐτόν*, so ist das eine Folge, aber nichts weniger als eine Bestätigung seiner LA in c. 34 cf. besonders Lightfoot, S. Clem. II, 106 bis 108. — In Clem. 2 Kor. 11 (*ληψόμεθα τὰς ἐπαγγελίας, ἃς οὖς οὐκ ἤκουσεν οὐδὲ ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη*) hat Syr. gegen die beiden griech. Hss. nach Paulus und in Übereinstimmung mit Clem. 1 Kor. 34 das Auge vor das Ohr gestellt cf. folgende Anm. Einen selbständigen Werth hat übrigens dieses Citat schwerlich, sondern gehört zu den Beweisen der Abhängigkeit des Clem. II von Clem. I cf. besonders Clem. I, 23, 3 mit Clem. II, 11, 3. Dagegen scheint das Citat in Clem. de virg. I, 9 (Funk, Patr. apost. II, 8) direkt aus 1 Kor. 2, 9 abgeschrieben zu sein.

1) Zwei Codd., darunter der sonst vorzügliche m, haben nach 1 Kor. 2, 9 das Sehen des Auges vor das Hören des Ohres gestellt. Obwohl der Verfasser des Martyriums sich noch deutlicher als Clemens an 1 Kor. 2, 9 anschließt (Bd. I, 790 f.), so ist doch andererseits seine mit Clemens übereinstimmende Annäherung an Jes. 64, 3 wahrscheinlich aus dem auch sonst nachweisbaren Einfluß des Clemensbriefes auf dieses Martyrium zu erklären cf. Lightfoot, Ignatius I, 611.

Paulus mit Bezug hierauf sein γέγραπται gebraucht. Möglicherweise aber habe der Spruch auch wörtlich so, wie ihn Paulus citirt, in Schriften gestanden, welche, wie manche andere schon zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft, zu Grunde gegangen seien. Ist dies dem ziemlich früh verfaßten Commentar des Origenes zu 1 Kor. entnommen, so hat er erst in der Folgezeit, aber noch vor Abfassung des spät geschriebenen Commentars zu Matthaeus (cf. oben S. 354 A. 1; 373 A. 2) eine angeblich vorchristliche Schrift entdeckt, aus welcher Paulus geschöpft haben könnte, und hat in Folge dessen die zweite der vorhin genannten Möglichkeiten bevorzugt. Er schreibt nämlich aus Anlaß des ungenauen Citats in Mt. 27, 9 (comm. in Matth. series § 117, Delarue III, 916):

Si autem haec dicens aliquis existimat se offendere, videat ne alicubi in secretis Jeremiae hoc prophetatur, sciens quoniam et apostolus scripturas quasdam secretorum profert, sicut dicit alicubi „quod oculus non vidit nec auris audivit"; in nullo enim regulari libro hoc positum invenitur, nisi in secretis Eliae prophetae. Es folgt als weiterer Beleg für den Gebrauch von Apokryphen bei Paulus 2 Tim. 3, 8. Schon vorher § 28 p. 848 hatte Origenes zu gleichem Zweck 1 Kor. 2, 9 und 2 Tim. 3, 8 angeführt, ohne jedoch erstere Stelle auf ein bestimmtes Buch zurückzuführen. Da Origenes auch dort nur dieselben Worte wie an der späteren Stelle aus 1 Kor. 2, 9 anführt, so könnte man annehmen, daß nur diese und nicht der ganze Spruch in der Apokalypse des Elias enthalten waren[1].

6. Hieronymus zu Jesaja 64, 4 (Vallarsi IV, 760): *Paraphrasim huius testimonii quasi Hebraeus ex Hebraeis assumit apostolus Paulus de authenticis libris in epistola, quam scribit ad Corinthios, non verbum ex verbo reddens, quod omnino contemnit, sed sensuum exprimens veritatem, quibus utitur ad id quod voluerit exprimendum. Unde apocryphorum deliramenta conticeant, quae ex occasione huius testimonii ingeruntur ecclesiis Christi. . . . Ascensio enim Isaiae et apocalypsis Eliae hoc*

1) S. unten S. 807 A. 1. Wenn Euthalius (Zacagni, collect. monum. p. 556) und Andere (z. B. das Verzeichnis, welches Cotelier zu const. apost. VI, 16 mittheilt) gleichfalls als Quelle von 1 Kor. 2, 9 die Apokalypse des Elias angeben, so mag das aus Origenes entlehnt sein. Die Variante Ἡσαΐα (?) statt Ἠλία bei Euthalius ist wohl nicht Schreibfehler, sondern zeugt von Kenntnis der Überlieferung, daß der Spruch auch in einem apokryphen Jesaja stehe. S. noch Anderes bei Fabricius, Cod. pseudep. V.Ti p. 1072.

habent testimonium. Et per hanc occasionem multaque huiuscemodi Hispaniarum et maxime Lusitaniae deceptae sunt mulierculae etc.

Epist. 57, 9 ad Pammachium (Vall. I, 314) nach Anführung von 1 Kor. 2, 9 *Solent in hoc loco apocryphorum quidam deliramenta sectari et dicere, quod de apocalypsi Eliae testimonium sumtum sit, quum in Isaia iuxta hebraicum ita legatur* (Jes. 64, 3) . . . *Hoc Septuaginta multo aliter transtulerunt . . . Intelligimus unde sumtum sit testimonium, et tamen apostolus non verbum expressit e verbo, sed παραφραστικῶς eundem sensum aliis sermonibus indicavit.* — Prol. in Genesin (Vall. IX, 3) wird dasselbe Citat gleichfalls auf Jesaja zurückgeführt und dazu bemerkt: *Quod multi ignorantes apocryphorum deliramenta sectantur et Iberas naenias libris authenticis praeferunt.* Die letzte Bemerkung zielt ebenso wie ähnliche zu Jesaja 64 (l. l. p. 761) und ep. 120, 10 (Vall. I, 839) auf den Spanier Priscillian und dessen Vorliebe für Apokryphen.

7. Epiphanius haer. 42 Petav. p. 372 zu Eph. 5, 14 *Πόθεν τῷ ἀποστόλῳ τὸ „διὸ καὶ λέγει", ἀλλὰ ἀπὸ τῆς παλαιᾶς δῆλον διαθήκης; τοῦτο δὲ ἐμφέρεται παρὰ τῷ Ἠλίᾳ.* Epiphanius pocht weiterhin darauf, daß kein Geringerer als der alte Prophet Elias die von Paulus dort citirte Weissagung ausgesprochen habe. Es liegt also nicht ein bloßer Schreibfehler des Epiphanius vor. Trotzdem können auch diejenigen im Recht sein, welche das Citat in Eph. 5, 14 auf ein Apokryphon des Jeremias zurückgeführt haben[1]. Es kann dieser Spruch ebenso wie der in 1 Kor. 2, 9 in zwei derartigen Schriften Platz gefunden haben. Aus einer dieser Quellen, wahrscheinlich aber aus der für frühere Zeit bezeugten Apokalypse des Elias schöpfte auch Hippolytus[2].

1) Euthalius l. l. p. 561, das Verzeichnis bei Cotelier u. A. cf. Fabricius p. 1105.

2) De Antichristo 65 (ed. Lagarde p. 35, 2) *ὁ δὲ προφήτης λέγει· ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἐξεγέρθητι ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.* Ebenso, nur ohne *ἐκ τῶν νεκρῶν*, in einem Citat der Naassener bei Hippol. refut. V, 7 mit *ἡ γραφὴ λέγει* eingeleitet. Dazu kommt nun in dem von Georgiades entdeckten 4. Buch Hippolyts über Daniel (ed. Bratke p. 41, 23) das Citat: *καὶ Ἡσαΐας λέγει· „ἔγειραι κτλ."* ganz wie Eph. 5, 14. Der Text beruht hier auf einer Hs. Wahrscheinlich liegt hier eine Verwechselung von Elias und Jesajas vor (cf. vorhin S. 803 A. 1), hier wohl von einem Schreiber herrührend, welcher das Eliasbuch nicht kannte. Aus *ΗΛΕΙΑΣ* entstand sehr leicht *ΗΣΑΙΑΣ*, es bedurfte nur der Umstellung

Dürfen wir die Angaben über die Apokalypse des Elias unter Nr. 5—7, welche weder unter sich, noch mit anderweitig bekannten Thatsachen in Widerspruch stehen, sämtlich als zuverlässig betrachten, so ergibt sich aus mehreren dadurch dargebotenen Analogien ein ziemlich sicherer Schluß auf den Charakter und Ursprung dieser Apokalypse. Die Angabe des Hieronymus, daß der Spruch von 1 Kor. 2, 9 nicht nur in der Apokalypse des Elias, sondern auch in der Ascensio Isaiae enthalten sei, können wir zwar nicht aus der äthiopischen, wohl aber aus der lateinischen Übersetzung dieses Buchs bestätigen[1]. Der zweifellos christliche Charakter des in dieser lat. Übersetzung erhaltenen Theils des Buchs (c. 6, 1—11, 1. 23—40), worin der fragliche Spruch sich findet, und die genaue Übereinstimmung mit dem Wortlaut und dem Umfang des Citats in 1 Kor. 2, 9 läßt nicht daran zweifeln, daß der christliche Verfasser der „Visio Isaiae" oder, wenn die äthiopische Version hier das Ursprüngliche bewahrt haben sollte, ein christlicher Interpolator, der dann aber vor Hieronymus gearbeitet haben müßte, den Spruch aus 1 Kor. 2, 9 geschöpft hat. Dadurch wird es wahrscheinlich, daß auch die Apokalypse des Elias, welche denselben Spruch enthielt, entweder von Haus aus ein christliches Erzeugnis gewesen oder von christlichen Händen interpolirt und unter anderem um den Spruch aus 1 Kor. 2, 9 bereichert worden ist.

---

von *E*, welches in alter Schrift mit *Σ* leicht verwechselt wurde, und *Λ*, welches so oft zu *Α* wurde. Die Vermuthung von Hilgenfeld NT extra can. IV², 74, daß Hippolyt dies aus der Apokalypse des Petrus geschöpft habe, ist hiermit widerlegt. Dazu kommt noch Origenes. Während dieser sich früher in Bezug auf Eph. 5, 14 ebenso wie in Bezug auf 1 Kor. 2, 9 unwissend bekannte (Cramer Cat. VI, 197), citirt er es später als Prophetenwort: Selecta in Psalm. Delarue II, 552 *ὁ προφήτης φησίν* (Psalm 75, 6) *καὶ τὸ „ἔγειρε κτλ.* (wörtlich nach Eph. 5, 14) cf. das nach der altlateinischen Version von Eph. 5, 14 geformte Citat in hom. 2 in Jos. Delarue II, 400, wo dasselbe als „sermo divinus" eingeführt wird. Es spricht nichts dagegen, daß Origenes unter dem Propheten, aus welchem Eph. 5, 14 herrühren soll, denselben Elias verstand, in welchem er 1 Kor. 2, 9 gefunden hatte.

1) Ascensio Isaiae aethiopice et latine ed. Dillmann p. 82 c. 11, 34 *sufficit tibi Ysaia; vidisti enim, quod nemo alius vidit carnis filius, „quod nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quanta praeparavit deus omnibus diligentibus se"*. Diese Stelle hat Resch, Agrapha S. 156 übersehen. In der Parallelstelle der äthiopischen Version (Dillmann S. 59) fehlen die Worte hinter *carnis filius.* Die von O. v. Gebhardt herausgegebene griech. Bearbeitung (Ztschr. f. wiss. Theol. 1878 S. 341 bis 353) enthält überhaupt keine Parallelstelle.

Zu demselben Ergebnis führt die Mittheilung des Epiphanius zu Eph. 5, 14 Ist auch dieses anscheinend apokryphe Citat des Paulus in der Apokalypse des Elias enthalten gewesen, so steigert sich die Wahrscheinlichkeit, daß ein Christ das Buch verfaßt und in demselben gerade auch solche apostolische Citate verarbeitet hat, welche in den kanonischen Schriften des AT's nicht aufzufinden waren. Den Anstoss zur Erdichtung einer *προφητεία* oder *ἀποκάλυψις* gerade des Elias konnte Röm. 11, 2 geben, wo Paulus den von Elias handelnden Abschnitt der atl. Geschichtserzählung ganz ähnlich mit *ἐν Ἠλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή* citirt, wie etwa sonst *ἐν τῷ Ὠσηὲ λέγει* (Röm. 9, 25 cf. Hebr. 4, 7). Der Verfasser des kleinen Buchs[1] scheint die Absicht verfolgt zu haben, einigen Stellen der paulinischen Briefe die erforderliche, aber bis dahin fehlende biblische Grundlage zu verschaffen. Dies wird auch durch die Analogie des apokryphen Jeremias bestätigt. Hat der Spruch aus Eph. 5, 14 in diesem, wie im Elias gestanden (S. 804 No. 7), so empfiehlt das abermalige Vorkommen des gleichen Spruchs in zwei Apokryphen atl. Namens an sich schon die Abhängigkeit beider von einer gemeinsamen Quelle, als welche in diesem Fall der Epheserbrief gelten könnte. Dies würde noch sicherer sein, wenn dieser apokryphe Jeremias eine griechische Bearbeitung des hebräischen apokryphen Jeremias wäre, welchen Hieronymus von einem Nazaräer bekommen hat[2]. Denn wenn nach Hieronymus in diesem Jeremias der Nazaräer der Spruch wörtlich genau enthalten war, welcher Mt. 27, 9 f. jedenfalls sehr frei behandelt und auf Jeremia statt, wie man erwartet, auf Sacharja zurückgeführt wird, so ist klar, daß ein Judenchrist das Buch angefertigt und unter anderem auch die Absicht verfolgt hat, das Ev. gegen den Vorwurf ungenauer und geradezu unrichtiger Bibelcitate zu rechtfertigen. Was Origenes aus Anlaß derselben Stelle des Mt. (s. oben S. 803) nur als abstrakte Möglichkeit hingestellt hatte, war durch den apokryphen Jeremias der Nazaräer zur Wirklichkeit geworden. Bei Gelegenheit einer griechischen

1) Nach dem Canon Nicephori oben S. 300 hatte es nicht, wie Resch S. 157 angibt, 3016, sondern 316 Stichen, also wenig mehr als die Apokalypse des Petrus (nach Niceph. S. 300 hatte diese 300, nach Cat. Clarom. S. 159 nur 270 Stichen) und etwa soviel wie der Galaterbrief (oben S. 394 f.).

2) Hieron. in Matth. 27, 9 f. (Vall. VII, 228 oben S. 648 f. A. 2). Über dieselbe Stelle des Mt. spricht Hieron. ep. 57, 7 ad Pammachium (Vall. I, 310), ohne den apokryphen Jeremias zu erwähnen. Wieviel Not diese Stelle schon den Alten gemacht hat, veranschaulichen die Excerpte bei Tischendorf.

Bearbeitung des Buches mögen dann auch die apokryphen Citate bei Paulus berücksichtigt worden sein.

Es ist nach alle dem zwar nicht gewiß, aber überwiegend wahrscheinlich, daß die Apokalypse des Elias von einem verehrungsvollen Leser der paulinischen Briefe vor der Zeit des Hippolytus und des Origenes, also wohl im 2. Jahrhundert erdichtet worden ist. Ob schon Clemens Rom. und der Verfasser des Mart. Polycarpi aus diesem Apokryphon geschöpft haben, hängt mit der anderen Frage zusammen, woher Paulus den Spruch 1 Kor. 2, 9 genommen hat. Letztere beantwortet Resch sonder Zweifel dahin, daß Paulus das vorkanonische Urevangelium oder die Logia hier als heilige Schrift citirt habe[1]. Ist

1) Agrapha S. 2. 34. 162 cf. dagegen oben S. 790 ff.. Unter den von Resch S. 102 f. beigebrachten Citaten, welche eine von Paulus unabhängige Tradition des angeblichen Wortes Jesu beweisen sollen, ist auffällig nur die ungefähre Übereinstimmung zwischen const. ap. VII, 32 und Clem. protr. 94 in Bezug auf einen Zusatz. Clemens schreibt *ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται τοῖς πεπιστευκόσιν· „οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ“. ποίαν, ὦ μακάριε, δόξαν; εἰπέ μοι· „ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν, οὐδὲ οὖς ἤκουσεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη· καὶ χαρήσονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν“.* Daß das von mir in Anführungszeichen Gestellte ein wörtliches Citat sein soll, wird namentlich durch den Anfang *οἱ δὲ ἅγιοι* statt *ὅτι οἱ ἅγιοι* oder dgl. und den feierlichen Schluß erwiesen, welcher schwerlich von Clemens herrühren kann. Daß aber die Quelle des Clemens ein Ev. sei, ist höchst unwahrscheinlich. Abgesehen davon, daß er nichtkanonische Evv. als solche zu charakterisiren pflegt (s. oben S. 632 A. 1; S. 643 A. 2), so spricht die Einführungsformel eher dagegen als dafür. Nicht eine evangelische Schrift oder eine einzelne *φωνὴ εὐαγγέλιος* (protr. 71) bietet diesen Wortlaut, sondern die hl. Schrift bringt den Gläubigen diese frohe Kunde cf. den Gebrauch von *εὐαγγελίζεσθαι* strom. II, 36; VI, 45. 101; exc. e Theodoto 18. Die Quelle ist wahrscheinlich ein Apokryphon atl. Namens. Der Ausdruck *οἱ ἅγιοι κυρίου* (nicht *τοῦ κυρίου*) erinnert an *οἱ ἅγιοι ὑψίστου* Daniel 7, 25. 27. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß Clemens hier die dem Origenes und den Naassenern des Hippolytus bekannte Apokalypse des Elias citirt hat. Der doxologische Schluß des Citats mag den Schluß des Buchs gebildet haben. Schon mit *τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ* mündet der Spruch in das Fahrwasser von 1 Kor. 2, 6 ff. ein. Es scheint sich zu bestätigen, daß im Elias 1 Kor. 2, 9 nicht vollständig enthalten war. Es fehlt bei Clemens *ὅσα* (oder *ἃ*) *ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*, und der Singularis *quod* im Citat des Origenes (oben S. 803) entspricht dem von *δόξαν—δύναμιν* abhängigen *ἣν* bei Clemens. Nun lesen wir const. ap. VII, 32 nicht als Citat, sondern in einer aus den verschiedensten Reminiscenzen an Bibelstellen und die Apostellehre c. 16 zusammengesetzten Rede: *οἱ δὲ δίκαιοι πορεύσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον, κληρονομοῦντες ἐκεῖνα ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν — ἀγαπῶσιν αὐτὸν* (ganz nach 1 Kor. 2, 9) *καὶ χαρήσονται ἐν τῇ βασι-*

von diesem Anachronismus abzusehen, und sind andrerseits die Apokrypha des Elias und des Jesaja der Abhängigkeit von Paulus dringend verdächtig, so wird man doch wieder auf die Erklärung des Hieronymus zurückgewiesen, daß Paulus jesajanische Worte frei reproducirt habe. Das ist nicht eine Erfindung des Hier., sondern schon von Origenes, ehe er die Apokalypse des Elias kennen lernte, wenn auch in Bezug auf eine andere Stelle des Jesaja als die von Hier. angeführte, in Vorschlag gebracht. Und eben diese Einsicht bildet schon die Voraussetzung des Citats bei Clem. 1 Kor. 34. Denn woher anders sollen wir es uns erklären, daß dieser Kenner des paulinischen 1 Kor. bei übrigens engem Anschluß an das paulinische Citat am Schluß statt des paulinischen *ἀγαπῶσιν* das aus Jes. 64, 3 (al. 4) stammende *ὑπομένουσιν* geschrieben hat[1]? Das Gleiche würde vom Verfasser des Martyriums des Polykarp gelten, wenn dieser nicht wahrscheinlich trotz seiner nachweisbaren Erinnerung an den paulinischen Spruch dem Clemens sich angeschlossen hätte (oben S. 802 A. 1). Dagegen könnte es mit der alten Tradition, daß Paulus dort Jesajanisches reproducire, wohl zusammenhängen, daß man das paulinische Citat ziemlich wörtlich gerade auch in ein Apokryphon unter Jesajas Namen aufnahm.

Bekanntlich hat Paulus nicht selten mit *καθὼς γέγραπται* und ähnlichen Anführungsformeln sehr freie Combinationen verschiedener prophetischer Stellen eingeleitet[2]. Hier aber ist Derartiges im voraus um so wahrscheinlicher, als *καθὼς γέγραπται* parenthetisch in den mit *ἀλλά* begonnenen und erst mit *τοῦ πνεύματος* v. 10 abgeschlossenen Satz eingeschaltet ist. Paulus erinnert nur parenthetisch daran, daß er biblische Worte zum Ausdruck seines Gedankens verwende,

λεία τοῦ θεοῦ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Ist das Citat des Clemens einigermaßen genau, so ist klar, daß der Verfasser der Constitutionen sich von *ἃ ὀφθαλμός* an nicht an die Quelle des Clemens, sondern direkt an Paulus angeschlossen hat. Aber ebenso deutlich trifft er am Schluß mit der von Clemens benutzten Schrift zusammen. Es steht aber auch nichts der Annahme im Wege, daß die Apokalypse des Elias neben Jesaja, den eschatologischen Reden in Mt. 24 u. 25, den Paulusbriefen an die Thessal. und die Kor. und der Apostellehre der Compilation in const. ap. VII, 32 zu Grunde gelegen hat. Das Verdict des Verf. gegen alle Apokryphen (oben S. 181—184) hat ihn auch sonst nicht abgehalten, apokryphe Materien sich anzueignen.

1) Bd. I, 811. 825 A. 1 cf. auch Hofmann (2. Aufl. S. 48. 51) zu 1 Kor. 2, 9 und Delitzsch (4. Aufl. S. 608) zu Jesaja 64, 3.

2) Z. B. Rom. 9, 33; 11, 26 f.

oder einen biblischen Gedanken, wenn auch frei, zu reproduciren sich bewußt sei, wie er das anderwärts oft genug ohne solche Zwischenbemerkung thut (z. B. Röm. 10, 6—8). Was Paulus hier so einführt, ist in der That dem Gedanken, zum Theil auch den Worten nach in Jes. 64, 2. 3 enthalten. Auch wenn man dort אלהים nicht als Anrede, sondern richtiger mit LXX als Objekt faßt, handelt es sich wie bei Paulus um das, was Gott, wenn er sich dereinst endgültig offenbart, um die Sehnsucht der Frommen zu erfüllen, denjenigen thun wird, die auf ihn harren. Es sind das alle Erwartung übersteigende Wunder (v. 2), unerhörte und nie gesehene Dinge (v. 3). Hat Paulus den Zusammenhang so verstanden und den hebräischen Text im Gedächtnis gehabt, wo man liest: „von jeher hat man nicht gehört, nicht mit dem Ohr vernommen, ein Auge nicht gesehen einen Gott außer Dir, welcher (so) thäte dem, welcher auf ihn harrt", so war sein *καθὼς γέγραπται* berechtigt. Auch das *ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη* war dem Gedanken nach in Jes. 64, 2 enthalten, wo LXX das לא נקוה nur eben nicht übersetzt haben; der Ausdruck aber fand sich in nächster Nähe Jes. 65, 16. 17 zweimal.

Dann wird es sich wohl auch mit dem gleichfalls in den apokryphen Elias und außerdem in den apokryphen Jeremias aufgenommenen Spruch Eph. 5, 14 nicht wesentlich anders verhalten. Gegen die Vermuthung, daß Paulus hier ein Wort und zwar ein ihm schriftlich vorliegendes Wort Jesu citire, läßt sich, abgesehen von den allgemeinen Gründen, welche die Benutzung eines Ev. durch Paulus verbieten, nur darum nicht viel sagen, weil Resch S. 262 ff. keine nennenswerthen Gründe für diese seine Ansicht geltend gemacht hat. Doch kommt in diesem Falle noch erschwerend hinzu, daß eine Situation, in welcher Jesus dies zu irgend einem Menschen gesagt haben könnte, gar nicht vorstellig zu machen ist. Eher ließe sich die Annahme des Severianus von Gabala hören, daß dies Wort aus einem christlichen Psalm genommen sei[1], wenn nur nicht die Vermuthung gar zu nahe läge, daß ein christlicher Psalm, welcher den Spruch wirklich enthalten haben sollte, den Epheserbrief ausgebeutet habe. Zu Grunde liegt doch sicherlich Jesaja 60, 1 (51, 9. 17; 26, 19), und die hier wie Eph. 4, 8 von Paulus angewandte Citationsformel *διὸ λέγει* gestattete eine sehr freie Behandlung. Sie kündigt nicht einen Beweis aus der hl. Schrift an, sondern eine anderwärtsher

1) Bei Cramer, Catena in epist. ad. Gal. Ephes. etc. p. 197. Auch der neueste Ausleger des Epheserbriefs, A. Klöpper S. 169 neigt dazu.

bekannte Wahrheit, welche aus dem Vorhergesagten begreiflich oder darin sachlich begründet ist.

3. Die Apokalypse des Petrus.

Die früheren Erörterungen über dieses Buch (Bd. I, 307—310 cf. S. 144. 205; Bd. II, 107 f.) bedürfen der Belege. Der Erste, welcher eine Apokalypse des Petrus erwähnt, Clemens Al. hat sie dadurch, daß er sie in seinem Gesamtcommentar über die Bibel, wahrscheinlich im Anschluß an den 2. Petrusbrief und vor dem Barnabasbrief, ausgelegt hat[1], als eine echte und heilige Schrift beurtheilt. Dem entsprechen auch die gelegentlichen Anführungen[2]. Aber es fragt sich, ob Clemens hierin einer in Alexandrien bereits feststehenden Überlieferung folgt, oder ob er auf irgend einer andern Station seines vielbewegten Lebens, etwa durch den hebräischen Christen, dessen

1) Eus. h. e. VI, 14, 1. Daß Eusebius den Barnabas vor der Apokalypse des Petrus nennt, erklärt sich daraus, daß jener sich in einer sichtlich bequemen Aufzählung als Brief naturgemäß an die vorhergenannten kathol. Briefe anschloß, ohne daß dies bei Clemens selbst der Fall gewesen zu sein braucht. Doch ist möglich, daß Clemens, welcher ja auch die beiden Petrusbriefe von einander getrennt hat, den Barnabas zwischen 2 Petri und Apok. Petri gestellt hat (Bd. I, 311. 322 A. 1). Für die Stellung der Petrusapokal. hinter Barnabas spricht das Verzeichnis bei Nicephorus oben S. 299, wogegen die überaus sonderbare Anordnung der Petrusschriften im Cat. Clarom. (S. 159, 63. 64 die beiden Briefe, [70 Barnabas], 75 Revelatio) schwerlich eine weiter verbreitete Tradition wiedergibt.

2) Ecl. proph. 41 *διὸ καὶ Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησίν.* Die gleiche Formel § 48. 49. Daneben darf man schwerlich mit Hilgenfeld NT extra can. IV^2, 72. 73 das zu Anfang von § 41 mit *ἡ γραφή φησι* eingeleitete Citat auf diese Apok. zurückführen. Grabe spic. I, 74 cf. Forsch. III, 154 A. 1 behält im wesentlichen Recht; denn wie konnte Clemens dicht hinter einem Citat aus dieser Apok. ein zweites aus demselben Buch mit den Worten einleiten „darum sagt auch Petrus in der Apok.". Das (*ἀπὸ τῶν βρεφῶν*) *ἐκείνων* in dem zweiten Citat setzt nur voraus, daß Petrus vorher von gewissen Kindern geredet hatte; wie denn in der That in einem anderen Fragment Ecl. 48 Petrus von *βρέφη ἐξαμβλωθέντα* von „zu früh (nach überwiegendem Sprachgebrauch durch absichtlichen Abortus) zur Welt gebrachten Kindern" redet. Wir können nicht völlig beurtheilen, mit welchem Schein des Rechts Clemens diese in der Apok. erwähnten Kinder mit den *βρέφη ἐκτεθέντα* in dem vorangehenden Citat aus einer anderen apokryphen Schrift identificirt hat. Nach dem Wortlaut scheint es sich doch um etwas sehr Verschiedenes zu handeln. „Ausgesetzte Kinder" sind nicht als „Fehlgeburt zur Welt gekommene Kinder". Sie gleichen

Unterricht er in Palästina genossen[1], das Buch kennen und verehren gelernt hat. Es ist merkwürdig, daß Origenes, welcher neben so manchen anderen Apokryphen atl. und ntl. Namens auch die „Predigt“

1) Strom. I, 11 cf. Forsch. III, 163 A. 1.

sich nur darin, daß ihre Erzeuger sich ihrer sündhafter Weise zu entledigen suchen, die Einen vor dem natürlichen Zeitpunkt der Geburt, die Anderen nach der Geburt ihrer Kinder. Der Schein, als ob jenes erste Citat aus unbekannter Quelle gleichfalls der Petrusapok. entnommen sei, entsteht nur dadurch, daß Clemens § 48 noch einmal an ein Wort der Petrusapok. Weiteres anschließt, was mit dem Citat unbekannter Herkunft in § 41 theilweise sich deckt. Aber doch nur theilweise. Dort § 41 heißt es *ἡ γραφή φησι τὰ βρέφη τὰ ἐκτεθέντα τημελούχῳ παραδίδοσθαι ἀγγέλῳ, ὑφ' οὗ παιδεύεσθαί τε καὶ αὔξειν, „καὶ ἔσονται φησὶν ὡς οἱ ἑκατὸν ἐτῶν ἐνταῦθα πιστοί“*. Dagegen § 48 *ταῦτα ἀγγέλῳ τημελούχῳ παραδίδοσθαι* (?), *ἵνα γνώσεως μεταλαβόντα τῆς ἀμείνονος τύχῃ μονῆς, παθόντα ἃ ἂν ἔπαθεν καὶ ἐν σώματι γενόμενα, τὰ δ' ἕτερα μόνης τῆς σωτηρίας τεύξεται, ὡς ἠδικημένα ἐλεηθέντα, καὶ μένει ἄνευ κολάσεως, τοῦτο γέρας λαβόντα.* Dies scheint von dem vorangehenden *Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησίν* mit abzuhängen, ist aber in der That nur eine Erläuterung des vorangehenden Citats (s. unten Fragm. 1) mit Hülfe desselben anderweitigen Apokryphons, welches § 41 vor der Petrusapok. citirt und von dieser deutlich unterschieden war. Es muß also die einzige Hs., auf welcher diese Texte beruhen (cf. Forsch. III, 104), einen kleinen Fehler enthalten. Es wird § 48 statt des aus der Parallelstelle § 41 eingeschlichenen *παραδίδοσθαι* zu lesen sein *παραδίδοται*. Mit *ταῦτα*, welches im anderen Falle auch höchst müßig wäre, nimmt Clemens wieder selbst das Wort, und erst § 49 citirt er wieder die Petrusapok., welche er aufs neue förmlich citiren muß, weil das Vorangehende nicht aus ihr stammt. Hiermit ist auch gegeben, daß Methodius von Olympus nicht, wie ich noch Bd. I, 310 mit Hilgenfeld Nov. Test. extra can. IV[2], 71 als wahrscheinlich annahm, die Petrusapok., sondern jene dem Titel nach unbekannte apokryphe Schrift zu den hl. Schriften gerechnet hat, aus welcher Clemens § 41 in. geschöpft hat. Methodius, sympos. II, 6 ed. Jahn p. 16 schreibt: *ὅθεν δὴ καὶ τημελούχοις ἀγγέλοις, κἂν ἐκ μοιχείας ὦσιν, τὰ ἀποτικτόμενα παραδίδοσθαι παρειλήφαμεν ἐν θεοπνεύστοις γράμμασιν. εἰ γὰρ παρὰ τὴν γνώμην ἐγίνοντο καὶ τὸν θεσμὸν τῆς μακαρίας ἐκείνης φύσεως τοῦ θεοῦ, πῶς ἀγγέλοις ταῦτα παρεδίδοτο τραφησόμενα μετὰ πολλῆς ἀναπαύσεως καὶ ῥαστώνης; πῶς δὲ καὶ κατηγορήσοντα σφῶν αὐτῶν τοὺς γονεῖς εὐπαρρησιάστως εἰς τὸ δικαστήριον ἐκίκλησκον τοῦ Χριστοῦ, „σὺ οὐκ ἐφθόνησας ἡμῖν, ὦ κύριε“ λέγοντα „τοῦτο τὸ φῶς, οὗτοι δὲ ἡμᾶς εἰς θάνατον ἐξέθεντο, καταφρονήσαντες τῆς σῆς ἐντολῆς“.* Selbstverständlich sollte zunächst sein, daß diese Worte der ausgesetzten Kinder vor dem göttlichen Richter nicht eine freie Erfindung des Methodius, sondern ebenso wörtlich dem fraglichen Buch entnommen sind, wie ein weiter folgendes, mit einem neuen *φησίν* eingeleitetes Citat der Sapientia Salom. 4, 6. Dies wird zweifellos dadurch, daß in dem *ἡμᾶς εἰς θάνατον ἐξέθεντο* bei Methodius die Unterlage für den Ausdruck des Clemens *τὰ βρέφη τὰ*

oder „Lehre des Petrus" wenigstens nicht in verächtlichem Ton genannt hat, von dieser Apok. überall schweigt; und daß meines Wissens keine Spur von einer Übersetzung derselben in das Koptische vorhanden ist. Zu den deuterokanonischen Schriften (den *ἀναγινωσκόμενα*) der alexandrinischen Kirche hat sie auch zur Zeit des Athanasius (oben S. 210 ff.) und in der Folgezeit nicht gehört. Dagegen weisen uns die meisten und wichtigsten Nachrichten nach Palästina. Es ist, um mit dem vielleicht jüngsten Zeugnis anzufangen, ein in Palästina vielleicht um 500 angefertigter Bibelkanon[1], in welchem wir die Petrusapokalypse als eines der 4 Antilegomena des NT's zwischen die damals noch vielfach ausgeschlossene Apok. des Johannes einerseits, den Barnabas und das Hebräerev. andrerseits gestellt finden, und zwar mit der Angabe ihres Umfangs, wonach sie etwas größer als 1 Petri oder 1 Johannis und etwas kleiner als Gal. oder Eph. war[2]. Das Wort *ἀντιλεγόμενα*, welches ursprünglich eine ganz objektive Aussage der Thatsache war, daß gegen die Aufnahme einer Schrift in den Kreis der gottesdienstlichen Vorlesebücher und hl. Schriften von irgend welcher Seite Widerspruch erhoben werde, hatte im Lauf der Zeiten immer mehr den Sinn gewonnen, daß die betreffen-

ἐκτεθέντα gegeben ist. Wir haben also bei Clemens und bei Methodius je ein kleines wörtlich genaues Citat und außerdem bei beiden unbestimmtere Bezugnahmen auf eine und dieselbe dritte Stelle einer apokryphen Schrift. Nach dem Fragment bei Methodius scheint es eine Apokalypse gewesen zu sein; ob aber eine christliche, weiß ich nicht. Methodius denkt sich wohl als den Richter, vor welchem die ausgesetzten Kinder ihre Eltern verklagen, dem christlichen Bekenntnis gemäß Christus. Die Anrede an den Richter im Fragment (*ὦ κύριε*) scheint vielmehr an den Schöpfer der Welt gerichtet zu sein. Es kann also eine Apokalypse jüdischen Ursprungs oder doch atl. Namens gewesen sein. Es ist uns eine ganze Reihe von Titeln zur Wahl gestellt oben S. 292 Nr. 10—14; S. 300. 317. Das Vorkommen eines *ἄγγελος τεμελοῦχος* (sic) in der jungen Apoc. Pauli c. 16. 34 (Apoc. apocr. ed. Tischendorf p. 46. 58), worin derselbe aber eine sehr andersartige Aufgabe hat, hilft nicht auf eine Spur.

1) Ich meine das Verzeichnis am Schluß der jüngeren Recension der Chronographie des Nicephorus oben S. 299, über die Herkunft S. 297, über die Zeit S. 311. In einem gewissen Zusammenhang mit diesem Kanon steht auch das Verzeichnis der nicht kanonischen (*τὰ ἔξω*) und der geradezu verworfenen (*ἀπόκρυφα*) Schriften hinter dem Kanon der 60 Bb. oben S. 292 cf. S. 308. Hier ist *Πέτρου ἀποκάλυψις* zum Apokryphon degradirt und als Nr. 16 oder als zweites ntl. Apokryphon zwischen das Protev. des Jakobus und die apokryphen Apostelgeschichten gestellt.

2) Oben S. 299, 46. Die Stichenzahl 300 wird durch die entsprechende Ziffer 270 S. 159, 75 als ziemlich genau bestätigt cf. S. 396.

den Bücher, über welche Andere günstiger urtheilen oder in früheren Zeiten geurtheilt hatten, nach dem Urtheil dessen, der sie *ἀντιλεγόμενα* nennt, vom gottesdienstlichen Gebrauch auszuschließen seien[1]. Warum es in so später Zeit in Palästina noch nöthig war, ein solches Urtheil über die Apokal. des Petrus zu fällen, anstatt sie einfach in die Klasse der längst abgethanen Apokryphen zu setzen (S. 300), erklärt uns Sozomenus, ein geborener Palästinenser, indem er unter anderen, auf einzelne Kirchenprovinzen beschränkten Bräuchen auch dies anführt, daß in einigen Gemeinden Palästinas noch zu seiner Zeit (um 440) die Petrusapok. jährlich einmal während der Vorfeier des Osterfestes gelesen wurde[2]. Ein Jahrhundert älter als dieses Zeugnis

1) In diesem Verzeichnis selbst S. 299, 34 wird *ἀντιλέγονται* durch *καὶ οὐκ ἐκκλησιάζονται* erläutert. Cf. bei Leontius oben S. 294 l. 2 *ἐκκλησιαστικά = κανονικά*, während bekanntlich Andere z. B. S. 241 A. 7 beides unterschieden.

2) Sozom. h. e. VII, 19 *καὶ εὐχαῖς δὲ καὶ ψαλμῳδίαις ταῖς αὐταῖς ἢ ἀναγνώσμασι κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν οὐ πάντας κεχρημένους εὑρεῖν ἐστιν. οὕτω γοῦν τὴν καλουμένην ἀποκάλυψιν Πέτρου, ὡς νόθον παντελῶς πρὸς τῶν ἀρχαίων δοκιμασθεῖσαν, ἔν τισιν ἐκκλησίαις τῆς Παλαιστίνης εἰσέτι νῦν ἅπαξ ἑκάστου ἔτους ἀναγινωσκομένην ἔγνωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ παρασκευῆς, ἣν εὐλαβῶς ἄγαν ὁ λαὸς νηστεύει ἐπὶ ἀναμνήσει τοῦ σωτηρίου πάθους.* Trotz des Ausdrucks „am Tag der Paraskeue“ übersetze ich nicht „Charfreitag“; denn dieser „Tag“ des österlichen Fastens hatte mehr als 24, oft 40 Stunden und endigte erst während der Nacht vom Ostersabbath zum Ostersonntag cf. Forsch. IV, 291 ff. Es ist zu bedenken, daß, wie Hieron. zu Mt. 25, 6 (Vall. VII, 203) angibt, jüdischer Tradition zufolge der Messias nach Analogie der Nacht des Auszugs aus Egypten bei Nacht kommen werde, und daß dadurch die kirchliche Sitte oder, wie Hieronymus sagt, die apostolische Tradition begründet wurde, die Gemeinde, welche in der Nacht auf den Ostersonntag die Wiederkunft Christi erwartete, jedenfalls nicht vor Mitternacht zu entlassen. Eben diese eschatologische Nebenbedeutung der Ostervigilie betont schon Lactanz inst. VII, 19, 3 sehr stark. Wie diese Anschauung mit der uralten Beziehung der Eucharistie, welche ja den Kern der christlichen Passafeier bildete, auf den eschatologischen Gedankenkreis zusammenhängt, so begreift man auch von hier aus, wie gerade während der Vorfeier des Osterfestes eine kurze volkstümliche Apokalypse gelesen wurde. Zu den Gemeinden, wo dies üblich war, gehörte am Ende des 4. Jahrhunderts die von Jerusalem nicht cf. Silviae peregrin. ed. Gamurrini p. 90—100. — Wenn die in römischen und oxforder Hss. erhaltene arabische Apokalypse des Petrus, von welcher zuerst Jakob von Vitry, Bischof von Akko, um 1220 eine Kunde nach Europa gebracht hat, und von welcher schon 1866 Tischendorf Apoc. apocr. proll. p. XX schrieb *brevi eam prodituram esse spes est*, endlich wird erschienen sein, wird man sagen können, welcher Zusammenhang zwischen dem kleinen alten Buch und diesem sehr weitläufigen jüngeren Buch besteht. Daß Clemens, der Schüler des Petrus,

mag der Schriftenkatalog im Cod. Claromontanus sein, worin unsere Apok. den letzten Platz hinter dem Hirten und den Paulusakten einnimmt (oben S. 159); und daß dieser Katalog jedenfalls nicht im Abendland, sondern wahrscheinlich in Palästina oder Egypten angefertigt worden ist, wurde S. 171 f. gezeigt. Er mag etwa gleichzeitig sein mit der Kirchengeschichte des Eusebius. Dieser hält diese Apok. zwar für entschieden unecht, aber er stellt sie doch mit Schriften zusammen, welche damals noch in weiten Kreisen hohes Ansehen genossen, und welche bis auf eine im Clarom. ohne jede Abgrenzung gegen die kanonischen Schriften am Schluß des dortigen Katalogs aufgeführt sind. Er unterscheidet sie schon durch diese Zusammenstellung deutlich von den drei übrigen petrinischen Pseudepigraphen, von welchen er das Ev. ausdrücklich und indirekt auch die Akten zu der Klasse der ganz verwerflichen häretischen Machwerke zählt. Aber in dem Streben, diese Bücher sämtlich vom Kanon fernzuhalten, übertreibt er, wenn er von den 4 petrinischen Schriften außer den Briefen, nämlich den *πράξεις*, dem Evangelium, dem Kerygma und der Apokalypse des Petrus ohne Unterschied behauptet, daß kein Kirchenschriftsteller sei es der alten Zeit oder unter seinen Zeitgenossen sich auf diese Bücher berufen habe[1]. In Bezug auf die

der Verfasser sein soll, wird der älteren pseudoclementinischen Literatur nachgedichtet sein. Vorläufig ist nur zu constatiren, daß auch diese Nachgeburt der alten Petrusapok. wieder zuerst in Palästina auftaucht cf. auch meine Bemerkung Forsch. III, 73 A. 5, S. 154 A. 1 und Assemani, Bibl. Or. III, 1, 16.

1) Nach Anführung des 1. Petrusbriefs, welcher von altersher unwidersprochen sei, und des 2. Briefs, welcher zwar nicht als kanonisch überliefert, aber doch von Vielen nützlich befunden und mit den übrigen hl. Schriften fleißig gebraucht worden sei, bemerkt Eus. h. e. III, 3, 2 *Τό γε μὴν τῶν ἐπικεκλημένων αὐτοῦ πράξεων καὶ τὸ κατ' αὐτὸν ὠνομασμένον εὐαγγέλιον τό τε λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα καὶ τὴν λεγομένην* (v. l. *καλουμένην*) *ἀποκάλυψιν οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε* (al. *μήτε μὴν*) *τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις.* Ich bemerke, daß das oben S. 93 A. 2 recipirte *καθολικαῖς* statt *καθολικοῖς* zwar nicht, wie Heinichen angibt, ein Fehler von Schwegler (s. vielmehr dessen Anm. zu p. 75, 10), aber vielleicht die weniger beglaubigte LA ist. Für den Sinn ist es gleichgültig, ob mit Rücksicht auf das mannigfaltige Geschlecht der genannten Titel das Neutrum gewählt und *συγγράμμασι*, oder *γραφαῖς, συγγραφαῖς* zu *καθολικαῖς* zu ergänzen ist. Jedenfalls ist das Wort nicht mit Rufin (oben S. 93 A. 2) = *canonicus* zu verstehen. Eusebius sagt vielmehr, diese 4 petrinischen Schriften seien seines Wissens „nicht einmal (was doch vom 2. Petrusbrief gilt) überhaupt unter den katholischen“, geschweige denn unter den kanoni-

älteren Zeiten widerlegt er sich selbst durch die Mittheilung, daß Clemens diese Apok. in seinem Bibelcommentar ausgelegt habe (h. e. VI, 14, 1). Zu den älteren Zeitgenossen aber des Eusebius gehört Methodius von Olympus, bei welchem man ein Citat aus der Apok. des Petrus und ein Bekenntnis zu deren Theopneustie hat finden wollen. Ist dies nun auch wahrscheinlich ein Irrtum (s. oben S. 810 f. A. 2), so gibt doch die Darstellung des Eusebius, wie schon das bisher Angeführte zeigt, ein sehr unrichtiges Bild von der Stellung dieser Apok. in der Kirche auch des 4. Jahrhunderts. Der unbekannte heidnische Gegner des Christentums, welchen Makarius von Magnesia um 400 bestritten hat[1], hat zwei Stellen aus der Petrusapok. citirt. Er weiß darum und deutet an, daß diese Schrift nicht in vollem Sinn zu den hl. Schriften der Kirche gehört; aber Makarius läßt sich

---

schen (*ἐνδιάθηκα*) Schriften, wozu nach § 1 auch der 2. Brief nicht gehört, überliefert. Wenn Rufin ferner übersetzt *quae dicitur eius praedicatio vel revelatio*, so ist das eine harmlose Contraction, um ein doppeltes *quae dicitur* zu sparen; denn *vel* ist bei ihm auch sonst = *et* oben S. 243 A. 4. — In seiner zweiten Aufzählung der hl. Schriften III, 25, 4 bemerkt Eusebius: *ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου πράξεων ἡ γραφὴ ὅ τε λεγόμενος ποιμὴν καὶ ἡ ἀποκάλυψις Πέτρου, καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολὴ καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί, ἔτι τε, ὡς ἔφην, Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη κτλ.* Letzteres schwankende Urtheil war schon § 2 vorbereitet. Dem Ev. des Petrus gibt Eusebius III, 25, 6 eine viel ungünstigere Stellung. Vergleicht man diese Liste mit derjenigen des Clarom. S. 159, 70—75 und setzt hinter die Ziffern, welche die Ordnung des Clarom. angeben, in Klammern die Ordnung des Eusebius, so ergibt sich folgendes Bild: 1 (4) Barnabas, 2 (6) Apoc. Jo., 3 (fehlt bei Eus.) Apostelgeschichte, 4 (2) Pastor, 5 (1) Actus Pauli, 6 (3) Apoc. Petri. Wie Clarom. durch sonderbare Stellung der Apostelgeschichte eine überschüssige Nummer hat, so hat Eusebius als Nr. 5 die im Clarom. fehlenden „Lehren der Apostel". Aber die wesentliche Übereinstimmung ist sehr bemerkenswerth und ein weiterer Beweis zu den S. 169—172 angeführten Gründen für die orientalische, wahrscheinlich palästinensische Herkunft des Catal. Clarom.

1) Über die Zeit des Makarius cf. meine Abhandlung Ztschr. f. Kirchengesch. II, S. 452—454; dort auch schon über die Citate aus der Apok. des Petrus S. 458 f. — Der Versuch einer Näherbestimmung der Zeit des Makarius bei C. J. Neumann, Juliani libr. c. Christ. p. 22, wird ebendort p. 245 wieder aufgegeben. Die Annahme von Neumann p. 21, daß Makarius IV, 2. 5 zweimal die Zahl 200, welche er in der heidnischen Schrift vorfand, in 300 verwandelt habe, ist zulässig und ermöglicht die weitere Annahme, daß der heidnische Polemiker nicht dem 4., sondern dem 3. Jahrhundert angehöre und kein Geringerer als Porphyrius sei. Die dort angekündigte weitere Beweisführung ist abzuwarten.

dadurch nicht bestimmen, die Apokalypse des Petrus einfach preiszugeben, sondern vertheidigt die beiden von dem Heiden angegriffenen Sätze[1]. Den ersten führt er selbst wieder vollständig an, und zwar in etwas verändertem Text, so daß man annehmen muß, Makarius selbst hat diese Apok. gelesen. Er nennt es ein „zierlich gesagtes“ oder „artig erdachtes“, nicht, um es dadurch herabzusetzen, sondern um entschuldigend zu bemerken, daß ein richtiger biblischer Gedanke hier einen zwar poetisch kühnen und daher nicht buchstäblich genau zu nehmenden, aber sinnigen Ausdruck gefunden habe. Den zweiten Satz, dessen beinah wörtliche Übereinstimmung mit Jes. 34, 4 LXX er erkannte, vertheidigt er in der Form, daß er erklärt: auch wenn man die Apok. des Petrus fahren lasse, so werde man doch von dem prophetischen Wort des AT's und dem Wort Jesu in den Evv. unwillkürlich auf die Apok. des Petrus hingedrängt, da nämlich der Prophet Jesaja an einer Stelle, welche der Heide ebensogut hätte heranziehen können, und Jesus an einer Stelle, welche der Heide selbst (IV, 7 p. 165) als Parallele citirt hatte, wesentlich dasselbe gesagt haben, wie Petrus an der zweiten incriminirten Stelle seiner Apokalypse. Man sieht, daß Makarius dem Heiden gegenüber eine bei manchen Christen hochgeschätzte und ihrem Inhalt nach ihm selbst unverdächtige Schrift in Schutz nimmt[2], ohne sie darum seinerseits

1) Macar. Magn. IV, 6 ed. Blondel p. 164 nach Anführung mancher Worte des Paulus und Christi sagt der Heide *περιουσίας δ' ἕνεκεν λελέχθω κἀκεῖνο τὸ λελεγμένον ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ Πέτρου. εἰσάγει τὸν οὐρανὸν ἅμα τῇ γῇ κριθήσεσθαι οὕτως κτλ.* Zu der Form der Einführung cf. das *ex redundantia*, welches Tertullian (oben Bd. I, 290 A. 1) in ähnlichem Fall anwendet. Nachdem der Heide das erste Citat aus der Apok. des Petrus kritisirt hat, fährt er IV, 7 p. 165 mit den Worten *καὶ ἐκεῖνο δ' αὖθις λέγει, ὃ καὶ ἀσεβείας μεστὸν ὑπάρχει, τὸ ῥῆμα φάσκον κτλ.* ein zweites Wort desselben Verfassers ein. Wie nahe sich dieses zweite Citat mit Jesaja 34, 4 berührt, so kann doch schon nach diesen Worten nicht zweifelhaft sein, daß auch dieses ein Stück der Petrusapokalypse ist, s. aber auch folgende Anm.

2) Mac. IV, 16 p. 185 *φέρε δὲ τὴν κεκομψευμένην ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ Πέτρου καταμάθωμεν [φωνὴν] τὴν οὕτω περὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ὡς κρινομένων κειμένην* (cod. *κειμενηνων*) *ἐν τῷ „ἡ γῆ“ κτλ.* (Ich habe *φωνὴν* ergänzt, Blondel an sehr ungeeigneter Stelle, hinter *κεκομψ.* ein *ὑπόθεσιν*). Hinter diesem Citat fährt Makarius fort: *καὶ ὅτι μὲν οὐδὲν οὐρανοῦ πλημμέλημα οὔτ' ἀδίκημα γῆς, δι' ἃ μέλλουσι κρίνεσθαι, δῆλον· ὅτι δὲ τῶν θείων φωνῶν ἀψευδὴς ἡ ἀφήγησις, καὶ τοῦτο φανερὸν καὶ ἰδικῶς ἀναμφίβολον. κἂν γὰρ τὴν ἀποκάλυψιν Πέτρου παραπεμψώμεθα, ὑπὸ τῆς προφητικῆς καὶ τῆς εὐαγγελικῆς φωνῆς συνελαυνόμεθα εἰς τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ Πέτρου καὶ ἄκοντες,*

den prophetischen und apostolischen Schriften gleichzustellen oder zuzurechnen[1]. Damit sind die Zeugnisse für die Petrusapok. erschöpft; denn Hieronymus schreibt an der einzigen Stelle, wo er sie erwähnt, in dem zu Bethlehem im J. 392 geschriebenen Schriftstellerkatalog[2], nur den Eusebius ab. Es fehlt jedes Zeugnis dafür, daß unsere Apok. anders, als durch dieses Büchlein des Hieronymus und durch Rufins Übersetzung der eusebianischen Kirchengeschichte im Abendland bekannt geworden ist[3]. Im Decretum Gelasii d. h. in einem wahrscheinlich im J. 382 unter Mitwirkung des Hieronymus entworfenen und in der Folgezeit wohl vielfach vermehrten, aber schwerlich verkürzten Verzeichnis kanonischer und apokrypher Schriften, fehlt diese Apok., während sehr obskure Bücher gleichen Titels aufgezählt werden (oben S. 265 A. 3). Philaster, Innocenz I. und Rufin schweigen gleichfalls, wo sie Anlaß gehabt hätten, davon zu reden (S. 237. 243. 245).

Die wenigen Fragmente, welche bei Grabe noch nicht vollständig und bei Hilgenfeld nicht in richtiger Abgrenzung zu finden sind, mögen hier Platz finden.

τοῦ μὲν προφήτου λέγοντος (folgt Jesaja 34, 4), *τοῦ δ' εὐαγγελίου* (folgt Mt. 24, 35). Makarius könnte diese beiden kanonischen Sprüche nicht so als Bestätigung des Inhalts der Petrusapok. anführen, wenn er nicht auch das zweite Citat des Heiden als ein solches aus der Apok. des Petrus aufgefaßt hätte; denn das erste enthält noch nichts, was in diesen kanonischen Sprüchen seine zutreffende Parallele gefunden hätte.

1) Ähnlich wie Origenes gegen Celsus IV, 52 den Dialog des Jason und des Papiscus cf. Forsch. IV, 309.

2) V. ill. 1 führt er die 4 Titel aus Eus. h. e. III, 3, 2 genau in derselben Reihenfolge auf und fügt denselben mit Rücksicht auf die Occidentalen, bei welchen ein solches Buch bekannt war (oben S. 243), und für welche Hieronymus schrieb, noch einen bei den Griechen unerhörten Titel hinzu: *quintus* (liber Petri) *iudicii* und urtheilte von allen: *inter apocryphas scripturas repudiantur* (schlechte LA *reputantur*). Sophronius, welchem der 5. Titel ebenso wie allen Griechen unbekannt gewesen sein wird, übersetzte ihn durch *κρίσις*.

3) Hilgenfeld p. 74 zeigte sich geneigt, die drei prophetischen Aussprüche bei Hippol. de Antichristo c. 15. 54. 65 der Petrusapok. zuzuweisen. In Bezug auf die beiden ersten, wesentlich identischen Citate sind wir unwissend. Das dritte (= Eph. 5, 14) hat Hippolyt nach seinem eigenen Zeugnis aus einem Apokryphon atl. Namens geschöpft, angeblich aus einem Buch des Jesaja, wahrscheinlich aber aus der Apok. des Elia s. oben S. 804. — Daß im Can. Mur. die Petrusapok. nicht erwähnt wird s. oben S. 105—110. Die Annahme, daß Cajus von Rom diese Apok. bestritten habe, ist durch die Schrift des Hippolytus gegen Cajus endgiltig widerlegt s. unten Beil.

Ἀποκάλυψις Πέτρου.

(*στιχ.* *ι'* oben S. 299, *σο'* S. 159.)

1. (*ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησὶν*) *τὰ βρέφη ἐξαμβλωθέντα*[1] *τῆς ἀμείνονος ἐσόμενα πείρας*[2]. Clem. ecl. proph. 48.

2. *καὶ ἀστραπὴ πυρὸς πηδῶσα ἀπὸ τῶν βρεφῶν ἐκείνων καὶ πλήσσουσα τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν γυναικῶν*[3]. Clem. ecl. 41.

3. *τὸ δὲ γάλα τῶν γυναικῶν, ῥέον ἀπὸ τῶν μαστῶν καὶ πηγνύμενον*, *φησὶν ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει*, *γεννήσει θηρία λεπτὰ σαρκοφάγα καὶ ἀνατρέχοντα εἰς αὐτὰς κατεσθίει*[4]. Clem. ecl. 49.

XIV, 8. Neuerdings wollte A. Robinson (Texts and Studies I, 37—43) beweisen, daß der karthagische Märtyrer Saturus vom J. 202 oder 203 sich in seinen Visionen stark durch die Petrusapok. beeinflußt zeige. Auf wie gebrechlichen Stützen diese Hypothese ruhe, glaube ich im Theol. Literaturbl. 1892 S. 44 deutlich gemacht zu haben. Die von Robinson p. 40 angedeuteten künftigen Enthüllungen sind abzuwarten. Sie würden jedenfalls daran nichts ändern, daß in der abendländischen Kirche der ersten 5 Jahrhunderte jede Spur von Kenntnis der Petrusapok. fehlt.

1) Ob *τά* vor diesem Wort ausgefallen ist? Über die Bedeutung s. oben S. 810 A. 2.

2) Schon Höschel forderte *μοίρας*, Grabe vermuthete *ἐχόμενα μοίρας*. Clemens (oben S. 810 f. A. 2) deutet es durch *ἀμείνονος μονῆς* (Jo. 14, 2; Iren. V, 36, 1 f.).

3) Clemens fügt deutend hinzu *ἐπεὶ ὁ δίκαιος „ὡς σπινθὴρ διὰ καλάμης ἐκλάμπει καὶ κρινεῖ ἔθνη“*. Dies Citat aus Sap. Salom. 3, 7. 8a. Sonderbar, daß auch Methodius im Zusammenhang mit demselben unbekannten Apokryphon, welches Clemens am Anfang von § 41 citirt hat, eine Stelle aus Sap. Sal. 4, 6 citirt oben S. 810 f. A. 2. Der Stoff in Sap. 3, 12 — 4, 6 berührt sich allerdings mit diesen apokryphen Materien bei Clemens und Methodius.

4) Alles weiter Folgende ist exegetische Zuthat des Clemens: *διὰ τὰς ἁμαρτίας γίνεσθαι τὰς κολάσεις διδάσκων* (sc. *τοῦτο λέγει ὁ Πέτρος*). *ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν γεννᾶσθαι αὐτάς* (sc. *τὰς κολάσεις*) *φησιν, ὡς διὰ τὰς ἁμαρτίας ἐπράθη ὁ λαὸς καὶ διὰ τὴν εἰς Χριστὸν ἀπιστίαν, ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος, ὑπὸ τῶν ὄφεων ἐδάκνοντο* 1 Kor. 10, 9 mit der uralten LA *Χριστόν*. Nachdem die direkte Rede einmal verlassen ist, kann das nächste *φησίν* c. acc. c. inf. und ohne neue Bezeichnung des Subjekts nicht wohl ein neues Fragment einleiten, zumal nur ein bildloser Ausdruck für das in dem Fragm. 3 bildlich Ausgedrückte geboten wird. Es handelt sich in allen 3 Fragmenten um dieselben Weiber und ihre gewaltsam abgetriebenen Leibesfrüchte. Auch Clemens — denn nur dieser, und nicht Theodotus oder andere Ketzer führen in diesen Eclogae das Wort, wo nicht ausdrücklich das Gegentheil ausgedrückt ist — fährt noch in § 50 fort, von Verwandtem zu reden.

4. *ἡ γῆ παραστήσει πάντας τῷ θεῷ κρινομένους*[1], *ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως μέλλουσα καὶ αὐτὴ*[2] *κρίνεσθαι σὺν καὶ τῷ περιέχοντι οὐρανῷ.* Scriptor gentilis apud Macarium Magnetem IV, 6 et ipse Macarius IV, 16.

5. *καὶ τακήσεται πᾶσα δύναμις οὐρανοῦ καὶ ἑλιχθήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον, καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς*[3]. Scriptor gentilis apud Macarium IV, 7.

Aus diesen dürftigen Resten läßt sich ebensowenig wie aus der Bezeugung des Buches von Clemens an die Abfassungszeit genauer bestimmen. Wäre sicher, daß Clemens aus dieser Apok. geschöpft hat, was er von Petrus, Johannes und Jakobus als Trägern der Geheimtradition sagt (Bd. I, 309 A. 2), so würde das allerdings zunächst auf Mt. 17, 1 ff. und die Parallelen hinweisen; aber doch nur der erste Anstoß zu solcher Fabelei läge in jener synoptischen Erzählung; denn, abgesehen davon, daß Clemens statt Jakobus des Zebedäussohns Jakobus den Gerechten nennt, sollen diese drei erst nach der Auferstehung Christi von diesem die Gnosis zum Zweck der Mittheilung an immer weitere Kreise empfangen haben. Aber wie in den gnostischen Petrusakten die Geschichte von der Verklärung unter dem sichtlichen Einfluß von 2 Petri 1, 16—18 reproducirt wird (s. Beil. X, 5), so ist es auch mindestens wahrscheinlich, daß die Versicherung des Petrus, er und seine Genossen haben auf Grund von eigener Anschauung der Herrlichkeit Jesu und insbesondere auf Grund ihres Erlebnisses auf dem heiligen Berge den Christen die Macht und Parusie Christi verkündet, die Wurzel sowohl jener Fabel als der Petrusapok. ist. Der prophetische Inhalt von 2 Petri 2. 3 enthielt einen weiteren Antrieb zur Erdichtung einer förmlichen Apok. Die Polemik gegen unsittliches Treiben und die Ankündigung des Gerichts über dasselbe in Fragm. 1—3 mochte sich an 2 Petri 2, 1 f. 7. 10. 13 f. anlehnen. Die Berührung von Fragm. 4 mit 2 Petri 3, 10—13, also einer Petrusapok. mit einem Petrusbrief kann doch

1) Dies Wort, wohinter ich interpungire, findet sich nur p. 185, von dem Heiden p. 164 ausgelassen.

2) So p. 185, der Heide p. 164 *καὶ αὐτὴ μέλλουσα.*

3) Makarius citirt die Parallelstelle Jes. 34, 4 p. 185 ohne die im Fragm. vorangehenden Worte, welche auch im Alex. und Sin. fehlen, sonst aber in LXX von unserem Fragm. etwas abweichen (*καὶ τακήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν*). Übrigens citirt er (cf. auch p. 188, 4. 21) so: *ἑλιγήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται, ὡς πίπτει φύλλα ἐξ ἀμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς.*

kaum zufällig sein[1]. Die Annahme aber, daß der Verfasser des Briefes von der Apokalypse abhänge, statt umgekehrt, müßte, von vielem Anderen abgesehen, daran scheitern, daß der Verfasser des Briefes durch kein Wörtlein andeutet, er sei der Empfänger einer ihm persönlich zu Theil gewordenen besonderen Offenbarung für die Gemeinde und der Verfasser eines diese Offenbarung darstellenden Buches.

4. Die Predigt des Petrus.

Der Valentinianer Herakleon hatte in seinem Commentar zu Jo. 4, 22 das dortige *ὑμεῖς* auf die Juden und Heiden, das *ἡμεῖς* auf Christus und die Christen bezogen und hatte sich in Zusammenhang damit auf einen Ausspruch des Petrus bezogen, welcher sich nach Origenes in einem Buch unter dem Titel *Πέτρου κήρυγμα* fand[2]. Ob Herakleon, wie der Ausdruck des Origenes wahrscheinlich macht (*ὡς Πέτρου διδάξαντος*), sich auf die Auktorität des Petrus ohne Nennung der betreffenden Schrift berufen, oder ob er, wie es Clemens sechsmal thut[3], den Titel des Buches genannt hat, nach

1) Auch Fragm. 5 trotz seiner wesentlichen Identität mit Jes. 34, 4 kommt in Betracht schon wegen *ταχήσεται* = *τήκεται* 2 Petri 3, 12. Die *στοιχεῖα* sind als „das gesamte Himmelsheer" gedeutet.

2) Orig. tom. XIII, 17 in Jo. (Delarue IV, 226 cf. The fragments of Heracleon ed. Brooke p. 78, welcher unter dem Text nur die Varianten des Monacensis = M, aber p. 30 auch noch die eines Venetus = V, eines Regius = P und eines Bodleianus = B gibt): *πολὺ δὲ* (BV + *κάλλιόν*) *ἐστι νῦν παρατίθεσθαι τοῦ Ἡρακλέωνος τὰ ῥητὰ ἀπὸ τοῦ ἐπιγεγραμμένου Πέτρου κηρύγματος παραλαμβανόμενα καὶ ἵστασθαι πρὸς αὐτὰ ἐξετάζοντας καὶ περὶ τοῦ βιβλίου, πότερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν ἢ νόθον ἢ μικτόν· διόπερ ἑκόντες ὑπερτιθέμεθα, ταῦτα μόνον ἐπισημειούμενοι, φέρειν αὐτὸν ὡς Πέτρου διδάξαντος, μὴ δεῖν καθ' Ἕλληνας προσκυνεῖν τὰ τῆς ὕλης πράγματα ἀποδεχομένους καὶ λατρεύοντας* (M *λατρεύοντες*) *ξύλοις καὶ λίθοις, μήτε* (Brooke *μηδὲ*) *κατὰ Ἰουδαίους σέβειν τὸ θεῖον, ἐπείπερ καὶ αὐτοί, μόνοι οἰόμενοι ἐπίστασθαι θεόν, ἀγνοοῦσιν αὐτόν, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ μηνὶ καὶ σελήνῃ.* Cf. Bd. I, 199 A. 2; S. 802.

3) Clem. str. I, 182; II, 68; VI, 39. 48. 128; ecl. proph. 58. Daß die bei Clemens gewöhnliche Formel (*ὁ*) *Πέτρος ἐν* (*τῷ*) *κηρύγματι* denselben Titel des Buchs voraussetzt, welchen Origenes als solchen anführt (A. 2), wird außerdem auch dadurch bestätigt, daß Clemens mit derselben die andere *ἐν τῷ Πέτρου κηρύγματι* wechseln läßt (str. I, 182 in Bezug auf dieselbe Stelle, welche er str. II, 68 mit der ersteren Formel anführt), und daß er letztere auch da anwendet, wo nicht Petrus, sondern Christus der Redende ist str. VI, 48. Daneben hat Clemens auch die wahrscheinlich von Herakleon angewandte einfachste Citationsformel str. VI, 43 *διὰ*

welchem Petrus so gelehrt haben soll, ist ziemlich gleichgültig. Das Wenige, was Origenes aus dem Citat Herakleons excerpirt, genügt doch, die Identität des von Clemens und des von Herakleon mit gleicher Hochachtung benutzten Buches zu erkennen[1]. Mit großer Wahrscheinlichkeit können wir sowohl dem Ketzer Herakleon um 160, als dem katholischen Presbyter um 200 einen geistverwandten Zeitgenossen als Zeugen für die Petruspredigt zur Seite stellen. Der Kleinasiat Apollonius theilt in seiner im J. 196 verfaßten Streitschrift gegen den Montanismus als Überlieferung mit, daß Jesus seinen Aposteln befohlen habe, vor Ablauf von 12 Jahren nicht von Jerusalem zu weichen[2]. Dieses offenbar erdichtete Herrenwort hat aber Clemens in der Petruspredigt, welche schon nach dem bisher Gesagten zur Zeit des Apollonius kein junges Buch mehr war, gelesen. Auf dasselbe Gebot Jesu nehmen aber auch die ältesten Petrusakten Bezug, eine in gnostischem Geist gewiß nicht später als Herakleons Commentar verfaßte Schrift (Beil. X, 5), und zwar in einer Weise, welche die Abhängigkeit von einer älteren Darstellung erkennen läßt. Mag die Zahl der 12 Jahre immerhin mit Rücksicht auf die 12 Stämme Israels willkürlich abgerundet sein, sie setzt doch, wenn sie in einigem Einklang mit der glaubwürdigen Überlieferung ersonnen sein soll, voraus, daß Petrus und seine Genossen schon vor der Zeit der großen Missionsreisen des Paulus, jedenfalls ehe Paulus nach Rom kam, Jerusalem und überhaupt Palästina verlassen haben und „in die Welt ausgezogen“ sind, um den Heiden zu predigen. Die Petrusakten aber lassen den Petrus zur Zeit des Nero, nachdem Paulus, aus der Gefangenschaft befreit, von Rom nach Spanien gereist ist, direkt von Jerusalem nach Rom reisen, also thatsächlich mindestens 30 Jahre, und doch angeblich nur 12 Jahre nach der Auferstehung[3]. Die Beiläufigkeit der Bezugnahme auf jenes Gebot Jesu macht es mindestens

---

τοῦτό φησιν ὁ Πέτρος εἰρηκέναι τὸν κύριον τοῖς ἀποστόλοις κτλ. Aus dem Zusammenhang mit den Citaten in § 39—42 ergibt sich, daß die „Predigt des Petrus“ die Quelle ist.

1) Dem Excerpt des Origenes entsprechen die Citate bei Clemens str. VI, 39—41.

2) Bei Eus. h. e. V, 18, 14; die Parallele aus der Petruspredigt bei Clemens str. VI, 43 *μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μή τις εἴπῃ „οὐκ ἠκούσαμεν“.*

3) Actus Petri cum Simone c. 5 (Acta apocr. ed. Lipsius et Bonnet I, 49, 21) *iam instruebat deus in futurum Petrum in Hierosolymis. adimpletis duodecim annis, quod* (l. quot) *illi praeceperat dominus, Christus ostendit illi visionem talem.*

wahrscheinlich, daß an einer früheren Stelle der nur unvollständig erhaltenen Petrusakten das Wort Jesu vollständig und ausdrücklich mitgetheilt war; aber auch dann bleibt nahezu gewiß, daß die 12 Jahre aus der älteren Petruspredigt in die Petrusakten herübergenommen sind. Es wäre hier der Ort, auf das einzugehen, was in der pseudoclementinischen Literatur von *κηρύγματα Πέτρου* gesagt wird. Ich begnüge mich mit der Bemerkung, daß, wenn zwischen diesen *κηρύγματα* und dem jetzt in Rede stehenden *κήρυγμα* ein Zusammenhang besteht, was schon des Titels wegen wahrscheinlich ist, die Ursprünglichkeit dem letzteren zukommt. Nicht nur aus dem äußeren Grunde, daß kein einziges der auf uns gekommenen Stücke jener ebjonitischen Literatur auch nur annähernd gleiche Zeugnisse für sein Alter aufzuweisen hat, als die von Herakleon citirte Petruspredigt, sondern vor allem darum, weil die ebjonitischen Predigtberichte des Petrus, mögen sie nun wirklich als Geheimschriften der Partei existirt haben, oder ihre Existenz nur fingirt sein, von vorneherein im Gegensatz zu einer andern, im Sinne des Paulus und der katholischen Kirche gehaltenen Darstellung der Predigt des Petrus gedacht sind. Der ebjonitische Petrus citirt nicht das katholischerseits ihm nach seinem Tode angedichtete Buch unter seinem Titel *κήρυγμα Πέτρου,* er hält die geschichtliche Situation, aus welcher heraus er schreibt, fest, indem er anscheinend nur von mündlicher Verdrehung seiner Worte redet; er weist aber doch unzweideutig auf Weiteres hin, was in dieser Richtung nach seinem Tode geschehen werde, also, vom wirklichen Standpunkt des Verfassers aus geredet, nach dem Tode des Petrus wirklich geschehen ist[1]. Was er aber von dieser antijüdischen Darstellung der Lehre des Petrus sagt, welcher er mit seiner authentischen Darstellung entgegentreten will, paßt gar nicht auf die kanonischen Briefe des Petrus, nur wenig auf die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte und dagegen vortrefflich auf die

1) Epist. Petri ad Jac. 2 (Clementina ed. Lagarde p. 3, 23 — 4, 6). Daß es sich dabei in der That nicht sowohl um mündliche Predigten des Petrus, als um Schriften handelt, kommt zu einem nur wegen der Fiction, die nicht völlig sich selbst aufheben durfte, unklaren Ausdruck durch Jakobus p. 5, 32. Die umgekehrte Annahme, daß das katholische *κήρυγμα* im Gegensatz zu den ebjonitischen *κηρύγματα* entstanden sei, wird nicht nur den oben angeführten Gründen für das Gegentheil nicht gerecht, sondern entbehrt auch jedes positiven Beweises aus den Fragmenten des *κήρυγμα.* Da findet man nichts von Polemik gegen eine entgegengesetzte Darstellung der Lehre des Petrus, sondern nur naive Dichtung und positive Behauptung.

alte Petruspredigt; denn antijudaistisch ist diese nach den erhaltenen Fragmenten im höchsten Grade[1].

Gerade das allem Anschein nach auf einem bloßen Misverständnis von Kol. 2, 16—18 beruhende Urtheil der Petruspredigt über den jüdischen Cultus (Bd. I, S. 823) hat in weiteren Kreisen Anklang gefunden. Clemens Al. und Herakleon führen es aus der Petruspr. an. Ohne Berufung auf eine ältere Auktorität finden wir es in der Apologie des Aristides in so ähnlicher Fassung wieder, daß an der Abhängigkeit des Aristides von unsrem Buch kaum zu zweifeln ist. Nach einer sehr freundlichen Anerkennung der Juden rücksichtlich des Dogmas und der Moral sagt Aristides von denselben nach dem syrischen Text[2], wenn man ihn ins Griechische übersetzt, Folgendes: *ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνοι ἐπλανήθησαν ἀπὸ τῆς ἀκριβοῦς γνώσεως καὶ οἰόμενοι τῷ νοΐ αὐτῶν λατρεύειν τῷ θεῷ, τῷ τρόπῳ τῶν πράξεων αὐτῶν ἀγγέλοις καὶ οὐ θεῷ λατρεύουσιν, τηροῦντες σάββατα καὶ νουμηνίας καὶ ἄζυμα καὶ νηστείαν* (l. *ἡμέραν*) *μεγάλην καὶ*

---

1) S. oben S. 820 A. 2 und Bd. I, 823. Die ungerechten Urtheile über das Judentum gehen doch kaum so weit, als die des Barnabas. Daneben steht das volle Bekenntnis zum Offenbarungscharakter des AT's und der apostolische Grundsatz: „wir sagen nichts ohne Schrift“, d. h. ohne Begründung aus dem AT Clem. str. VI, 128 cf. VI, 41.

2) The apology of Aristides ed. R. Harris with an appendix by A. Robinson p. 23, 1 ff. des syrischen Theils cf. die englische Übersetzung p. 48. Der griechische Text p. 110 bietet kaum ein ursprüngliches Wort des Textes. Über das Verhältnis der Texte cf. Theol. Literaturbl. 1892 S. 3 f. Harris übersetzt פטירא durch „passover“, es ist aber nicht *πάσχα*, sondern *ἄζυμα* cf. Mc. 14, 1; 1 Kor. 5, 7 Peschittha. Das erste *νηστείαν* erscheint neben dem zweiten tautologisch, und ist daher wohl יומא statt צומא zu lesen, so daß wir auch bei Aristides die *μεγάλη ἡμέρα* des Kerygma haben. Von den sonstigen Berührungen zwischen Aristides und dem Kerygma, welche Robinson p. 86—90 gesammelt hat, ist keine einzige so evident wie die oben erwähnte. Es mag sein, daß Aristides im Anschluß an das Wort der Predigt von dem *τρίτον γένος* der Christen neben den Hellenen und Juden (Clem. str. VI, 41), welches in der nachfolgenden Literatur so oft nachklingt (Epist. ad Diogn. 1; Tert. nat. I, 8. 20; scorp. 10; Pseudocypr. computus paschae 17), seine originelle Auffassung der Christenheit als einer von Christus abstammenden Nation und seine Viertheilung der Menschheit entwickelt hat cf. Theol. Literaturbl. 1892 S. 4. Aber beweisen läßt sich dies und Anderes nicht. Celsus mag eher aus Aristides als aus dem Kerygma die Meinung vom Engeldienst der Juden haben cf. Bd. I, 823 A. 2. Auch eine Abhängigkeit der Epistel an Diognet und verschiedener Sibyllinen vom Kerygma, welche Robinson p. 91 ff. wahrscheinlich zu machen sucht, muß fraglich bleiben.

νηστείαν καὶ περιτομὴν καὶ καθαρότητα βρωμάτων, οὐδ' οὕτως τελείως τηροῦντες ταῦτα. Damit vergleiche man, was Clemens str. VI, 41 aus dem Kerygma citirt: *μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε; καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν, οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ, καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὔτε ἄζυμα οὔτε ἑορτὴν οὔτε μεγάλην ἡμέραν.* Die gemeinsame Abhängigkeit von Kol. 2, 16—18 reicht offenbar nicht aus, die Übereinstimmung zu erklären; und ebensowenig ist daran zu denken, daß das Kerygma aus Aristides geschöpft habe. Es fehlt auch nicht an anderweitigen Anzeichen davon, daß Aristides, der unter Antoninus Pius (138—161) seine Apologie geschrieben hat, mit dem Kerygma vertraut war.

Ist nach alle dem die Predigt des Petrus schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts und bis ins dritte hinein eine Schrift von Ansehen und Einfluß in den verschiedensten Kreisen gewesen, so erscheint es auffällig, daß selbst der Titel des Buches nach Origenes nur noch von Eusebius[1] und den Abschreibern des Eusebius erwähnt wird. Eusebius befaßt auch die Predigt unter das Urtheil, welches er über alle petrinischen Apokryphen fällt; aber wie dieses Urtheil in Bezug auf die Apokalypse aus Eusebius selbst (h. e. VI, 14, 1) zu widerlegen ist, so in Bezug auf die Predigt aus den vorhin angeführten Stellen der Stromateis des Clemens, eines dem Eusebius sonst so wohl bekannten Werkes. Die kritischen Andeutungen, womit Origenes das Citat bei Herakleon begleitet hatte, konnten den Eusebius nur in dem Urtheil bestärken, zu welchem ihn das Schweigen über die Petruspredigt in der sonstigen ihm bekannten Literatur berechtigte. Der Gesichtspunkt des Kanons, unter welchem er dort die petrinischen Apokrypha betrachtet (cf. III, 25, 6), und die Zusammenfassung der vier doch nur theilweise gleichartigen Bücher zu einer Gruppe von Büchern, welche zu seiner Zeit nicht einmal wie der 2. Petrusbrief zu den Antilegomena des NT's gehörten, entschuldigt einigermaßen die Ungenauigkeit seiner Berichterstattung. In der That ist die „Predigt des Petrus“ weder vor noch nach Eusebius in Betracht gezogen worden, wo es sich um Feststellung des Umfangs des NT's handelte. Wir finden sie, wenigstens unter dem Titel, den sie von Herakleon bis Origenes führte, in keinem Verzeichnis der Antilegomena oder Apokrypha, auch nicht in denjenigen, welche die Apokalypse des

1) Eus. h. e. III, 3, 2 s. oben zur Apok. des Petrus S. 814 A. 1.

Petrus mit aufführen[1]. Sie wird aber, wie gesagt, überhaupt nach Eusebius nicht mehr genannt, und rätselhaft erscheint dies völlige Verschwinden eines Buches aus der Überlieferung, welches schon von Herakleon ganz zuversichtlich als glaubwürdiges Zeugnis apostolischer Lehre angeführt wird, und von welchem Origenes urtheilte, daß es eine weitläufige Sache sei, zu untersuchen, ob es echt oder unecht oder gemischten Charakters sei. Es liegt nahe zu vermuthen, daß die Predigt des Petrus entweder von vorneherein noch unter einem anderen Titel außer diesem verbreitet war, oder daß sie in Folge einer Verarbeitung ihres wesentlichen Inhalts in einer jüngeren Schrift in Vergessenheit gerathen und in dieser anders betitelten Schrift gleichsam untergegangen sei. Vielleicht trifft auch beides einigermaßen zu. Wegen des mannigfaltigen Gebrauchs, welchen ich, wenn auch meist nur vermuthungsweise, von der Pred. gemacht habe (Bd. I, 802. 823 f. 828 A. 4. 920 f. 922 A. 1), kann ich nicht ganz auf die Untersuchung verzichten.

Es fragt sich zunächst, in welchem Sinne die Pred. nach Petrus genannt wurde. Da in den Fragmenten bei Clemens Petrus vielfach als Prediger und zwar als Missionsprediger auftritt[2], so könnte die Schrift von diesem ihrem wesentlichen Inhalt ihren Titel erhalten haben, während der Berichterstatter, der angebliche oder wirkliche Verfasser ein Anderer und zwar in diesem Fall wahrscheinlich ein Anonymus wäre. Dagegen spricht aber erstens ein Citat des Clemens, worin Petrus als der durch dieses Buch redende Schriftsteller bezeichnet wird[3]. So lange nicht nachgewiesen ist, daß Clemens sonst das Ungeschick begeht, von dem in den Evv. redenden Christus oder von den in der AG redend auftretenden Aposteln zu sagen, daß sie die betreffenden Worte schreiben oder geschrieben haben, muß feststehen, daß in der Pred. von Anfang bis zu Ende Petrus von sich in erster Person redete oder mit anderen Worten als Verfasser des

1) Cat. Clarom. oben S. 159; das Verzeichnis der 60 Bücher S. 292; der sogen. Nicephorus S. 299.

2) Cf. die Zusammenstellung der Fragmente bei Grabe spic. I², 62—68 und Hilgenfeld, NT extra can. IV², 56—58. Von den dortigen Excerpten aus Clemens ist p. 56, 14—19 nur mit einiger Wahrscheinlichkeit der Petruspredigt zuzuschreiben. In der Überschrift p. 56, 1 ist *καὶ Παύλου* zu streichen, ferner gänzlich p. 56, 2; 57, 34 — 58, 17 s. unten S. 827 A. 2. und Beil. X, 7.

3) Str. VI, 58 *εἷς γὰρ τῷ ὄντι ἐστὶν ὁ θεός, ὃς ἀρχὴν τῶν ἁπάντων ἐποίησεν, μηνύων τὸν πρωτόγονον υἱόν, ὁ Πέτρος γράφει.* Daß dies aus der Pred. genommen ist, zeigt die Parallele str. VI, 39.

ganzen Buches sich darstellte. Dazu kommt zweitens die Formulirung der kritischen Frage bei Origenes. Er fragt nicht, ob das Buch orthodox oder heterodox, ob es glaubwürdig oder nicht, *ἐνδιάθηκον* oder *ἀπόκρυφον* sei, sondern ob es echt oder unecht sei[1]. Das setzt voraus, daß das Buch nicht ein anonymer Bericht war, ohne Anspruch auf Herkunft von einem bestimmten Verfasser und aus einer bestimmten Zeit, sondern ein solches, dessen Bedeutung wesentlich abhing von der Berechtigung des Anspruchs, mit dem es auftrat, von einem auktoritativen Mann geschrieben zu sein. Herakleon und Clemens hatten diesen Anspruch, wenn auch nur stillschweigend und thatsächlich, als berechtigt gelten lassen, indem sie ohne weiteres den Petrus für den gesamten Inhalt des Buches verantwortlich machten. Origenes bestritt dies Verfahren. Weil er sich aber auf eine umständliche Untersuchung nicht einlassen mag, läßt er formell die Möglichkeit offen, daß das Buch am Ende doch echt sei, stellt ihr aber als mindestens gleichberechtigt die Annahme völliger Unechtheit gegenüber. Die dritte Möglichkeit, die Origenes offen läßt, daß es weder echt, noch unecht sei, kann wohl nur den Sinn haben, daß es zwar als literarisches Ganze eine Fälschung sei, daß aber doch echte Überlieferungen darin Aufnahme gefunden haben. Sachlich beanstandet Origenes nicht, was Herakleon daraus angeführt hat. Für die gegebene Deutung des Titels spricht auch die Analogie der *κηρύγματα Πέτρου*, welche in der pseudoclementinischen Literatur eine so geheimnisvolle Rolle spielen. Es sind nach der ursprünglichen Idee der Dichtung von Petrus selbst ohne Vermittlung des Clemens oder eines Anderen abgefaßte und an Jakobus geschickte Berichte über seine an verschiedenen Orten gehaltenen Predigten[2].

Auch unsere Petruspredigt kann nicht Bericht über eine einzelne, eines Tages gehaltene Predigt sein; schon der regelmäßig collective Sinn des Singulars *κήρυγμα* spricht dagegen[3]. In den Fragmenten erscheint Petrus hauptsächlich als Heidenmissionar. Wenn aber doch nachdrücklich gesagt wird, daß die 12 Apostel zunächst zur Predigt

1) Einen anderen Sinn haben die Worte *γνήσιος—νόθος* nicht cf. vorläufig meinen Hirten des Hermas S. 35 f.

2) Epist. Petri ad. Jac.; Jacobi Contest.; Epist. Clem. ad Jac. 20 (ed. Lagarde p. 3, 5. 18; p. 4, 7. 21; p. 12, 31); Clem. recogn. I, 72; hom. I, 20 (wo statt *κελεύσαντος* p. 20, 30 doch wohl *σπεύσαντος* zu lesen sein wird cf. hom. I, 13 *σπεύδειν εἰς Ἰουδαίαν*).

3) Cf. Mt. 12, 41; 1 Kor. 2, 4; 15, 4; Rom. 16, 25; 2 Tim. 4, 17. Niemals ist *κήρυγμα* = *ὁμιλία, διάλεξις*.

in Israel verpflichtet waren, so wird das Buch, welches laut Titel das Predigen des Petrus darstellen sollte, den Übergang von Israel zu den Heiden wenigstens in gewissen Grundzügen gezeichnet haben. Sind ferner mehrere an verschiedenen Orten gehaltene Reden des Petrus darin dargestellt worden, so kann es nicht ganz an einem die Reden verbindenden Faden der Erzählung gefehlt haben. Es kann Petrus wie aus seinem eigenen Leben, so auch aus der Geschichte der anderen Apostel Einzelnes erzählt haben. Er mag den Paulus mit Hochachtung erwähnt haben[1]. Wenn aber feststeht, daß Petrus der im ganzen Buche redende Berichterstatter ist, der nur gelegentlich sich mit den übrigen Aposteln in ein „Wir" zusammenfaßt, so kann in demselben nicht auch Paulus in direkter Redeform als Prediger aufgetreten sein. Schon darum ist die gewöhnliche Meinung unhaltbar, daß eine Ansprache des Paulus, welche Clemens in Verbindung mit Stücken der Petruspredigt citirt, aus dieser genommen sei. Auch exegetisch läßt sich das nicht rechtfertigen[2]. Noch selbstverständ-

1) Etwa in der Art von 2 Petri 3, 15 f. Die Abhängigkeit von den paulinischen Briefen (Bd. I, 823 f. 828 A. 4) und die antijüdische Richtung des Buchs machen dies sogar wahrscheinlich. Der irrigen Meinung, daß Paulus geradezu als Prediger darin eingeführt sei, habe ich selbst noch Bd. I, 823 mich angeschlossen s. folgende Anm. Sind die unten S. 830 A. 1 aufgeführten Citate mit Recht der „Predigt des Petrus" zugeschrieben, so scheint Petrus in diesem Buch nicht bloß auf die evangelische Geschichte, auf seine Verleugnung Christi u. dergl. Rückblicke gethan zu haben, und auch nicht bloß auf die Erscheinungen und Mittheilungen des auferstandenen Christus, wie uns die Fragmente bei Clemens und Origenes zeigen (Hilgenfeld p. 56, 3. 5), sondern auch auf seine Begegnung mit Paulus in Antiochien. Denn jenes Citat bei Oekumenius (unten S. 830 A. 1) kann doch schwerlich ohne Zusammenhang mit Gal. 2, 18 sein.

2) Darin haben Grabe I, 66; Hilgenfeld p. 64 u. A. gegen Cotelier und gegen die Interpunktion auch noch bei Dindorf Recht, daß der str. VI, 42 begonnene Satz in § 43 sich fortsetzt. Das schwerfällige Satzgefüge (Dindorf III, 161, 4—11) ist folgendes: „denn, daß Gott, wie er das Heil der Juden durch Sendung der Propheten bezweckte, so auch unter den Hellenen die Tüchtigsten vor dem gemeinen Haufen auszeichnete, indem er sie der Sprache nach als einheimische Propheten auftreten ließ, so wie sie (in dem Maße als sie) im Stande waren, die göttliche Wohlthat aufzunehmen: das wird außer der Predigt des Petrus der Apostel Paulus klar machen, indem er spricht: „Nehmt auch die hellenischen Bücher zur Hand, beachtet die Sibylle, wie sie einen Gott und die Zukunft verkündigt, und lest den Hystaspes, und ihr werdet finden" u. s. w. Nicht Clemens, sondern Paulus verweist auf die heidnische Prophetenliteratur. Und nur Paulus kann es sein, von welchem Clemens hinter diesen Sätzen sagt: „Darauf fragt er uns mit einem Wort: Wessen ist die ganze

licher ist, daß Petrus in dieser seiner Predigt nicht von seinem Tod und von seinen allerletzten Lebensschicksalen erzählt haben kann[1]. Von allem also, was uns von *Πράξεις Πέτρου* erhalten und berichtet ist, ist dieses Buch merklich verschieden zu denken.

Welt und was in der Welt ist? nicht Gottes"? Darauf erst kehrt er zu Petrus zurück und citirt einen neuen Ausspruch desselben, ohne Frage aus der Pred. wie die Citate § 39—42, welche den beiden paulinischen Citaten vorangingen. Das *δηλώσει πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων Παῦλος*, womit Clemens von Petrus zu Paulus übergeht, besagt jedenfalls nicht, daß die citirten paulinischen Worte in der Petruspredigt enthalten seien, sondern daß sie bestätigend und erläuternd zu der Petruspredigt hinzutreten. Erkennt man dies an und bleibt trotzdem dabei, daß auch die paulinischen Citate aus der Petruspredigt genommen seien, wie ich selbst Bd. I, 822 f. voraussetzte, so müßte man sich auch zu der unwahrscheinlichen Annahme bekennen, daß *Πέτρου κήρυγμα* in diesem Falle nicht wie in allen anderen das so betitelte Buch, sondern die vorher aus demselben citirten einzelnen Worte des Petrus bezeichne. Wir müssen vielmehr annehmen, daß die Worte des Paulus einer anderen damals bekannten Schrift, etwa den *πράξεις Παύλου* entnommen seien s. unten Beil. X, 7.

1) Dadurch ist auch die seit Grabe I, 59. 69 so oft wiederholte Vermuthung ausgeschlossen, daß in der Petruspredigt enthalten gewesen sei, was der Verfasser der Schrift de rebaptismate aus der Zeit und unter dem Namen Cyprians in einem Buch unter dem Titel „Paulli praedicatio" gelesen hat (Cypr. ed. Hartel, app. p. 90. Die Conjectur Petri, welche Rigaltius statt des Paulli der einzigen Hs. und auch noch Baluzius in den Text gesetzt hatte, hat Rigaltius selbst unter den Errata widerrufen und Baluzius in seinen Noten p. 608 verworfen). Denn dieses Buch enthielt eine im Munde des Petrus undenkbare Erzählung von dem Zusammentreffen des Petrus mit Paulus in Rom, welche so lautete, als ob die Apostel sich erst bei dieser Gelegenheit kennen gelernt hätten, eine Darstellung, deren Schriftwidrigkeit der Verfasser durch Erinnerung an die biblischen Nachrichten, besonders an Gal. 2 nachweist. Auch das, was Lactantius instit. IV, 21 in einer nicht näher bezeichneten Schrift über gemeinsame Predigt des Petrus und Paulus in Rom gelesen hatte, kann Petrus nicht in seiner Predigt erzählt haben. Eher wäre daran zu denken, daß Clemens str. VII, 63 cf. Eus. h. e. III, 30, 2 aus dieser Predigt das Wort des Petrus an seine zur Hinrichtung gehende Frau geschöpft hätte. Da wir nicht wissen, wann dieses Martyrium stattfand, so ist nicht ausgeschlossen, daß Petrus selbst in einer Rede davon erzählt hat. Die Einführung durch *φασὶ γοῦν* widerspricht nicht der Annahme einer schriftlichen Quelle; sie stimmt aber wenig zu dem zuversichtlichen Ton, in welchem Clemens überall die Predigt citirt. Eher ließ sich dies auf die Petrusakten zurückführen cf. Hilgenfeld p. 70 und meine Acta Jo. p. LXVIII A. 4; denn wenn auch Clemens sonst solche niemals, und namentlich nicht str. VI, 63, wie ich dort versehentlich behauptet habe, citirt hat, so kann

Sehr wahrscheinlich dagegen ist, daß es gelegentlich auch „Lehre des Petrus“ genannt wurde. Denn erstens ist *διδασκαλία* ein wirkliches Synonymon zu *κήρυγμα* und ein passender Titel für ein Buch, welches apostolische Lehrvorträge in historischer Einrahmung darbot[1]. Zweitens wird bei dieser Annahme sowohl das Verschwinden des Titels *κήρυγμα* aus der Überlieferung nach Eusebius erklärlich, als das Schweigen des Eusebius von der Lehre des Petrus, wo er die petrinischen Apokrypha aufzählt. Drittens stimmt das Urtheil des Origenes über die Lehre des Petrus[2] wesentlich mit dem Urtheil desselben über die Predigt überein. Zu den kirchlichen Büchern, also zu denjenigen, welchen die Kirche ein gewisses Ansehen und Recht zuerkennt, gehört diese Lehre nicht. Weder Petrus noch sonst ein inspirirter Mann hat sie geschrieben. Aber einem einzelnen Ausspruch des Buches, welchen man dem Origenes entgegenhalten könnte, läßt

---

er sie doch ebenso gut gekannt haben, wie die Johannesakten des Leucius. In Petrusakten war von der Frau und einer Tochter des Petrus erzählt (Hier. c. Jovin. I, 26; August. c. Adimantum XVII, 5); und von den Kindern des Petrus weiß auch Clemens str. III, 52. Dagegen kann man Origenes tom. XV, 21 in Mt. (Delarue III, 683) nicht dahin ziehen. — Endlich die Vermuthung von Grabe I, 56, daß der rätselhafte Titel *iudicium Petri* bei Rufinus (oben S. 243 A. 4) aus Misverständnis eines in *κρμα* abgekürzten *κήρυγμα* entstanden sei, ist zwar geistreicher als Manches, was seither darüber gesagt worden ist, aber doch unhaltbar. Erstens ist diese Abkürzung nicht zu belegen; zweitens erklärt sich so nicht die Anführung des Titels bei Hieron. v. ill. 1 neben der „praedicatio Petri“; denn Hieronymus hat dies früher geschrieben als Rufinus seine Expositio symboli (oben S. 240 A. 1), kann also nicht auf einen Irrtum Rufins den weiteren Irrtum gegründet haben, daß dies eine von der Predigt des Petrus verschiedene Schrift sei. Ebenso wenig läßt sich Abhängigkeit des Rufinus von Hieronymus wahrscheinlich machen. Ein Buch unter dem Titel *iudicium Petri* oder *iudicium secundum Petrum* hat um 390—400 existirt. Man möchte vermuthen, daß auch Ambrosius es gekannt habe, wenn man in Hexaem. V, 6 (ed. Bened. I, 85) liest, daß Stephanus der erste von Petrus gefangene Fisch mit dem Stater im Munde sei, und wenn Ambrosius darauf bemerkt: *denique glorioso martyrio et Petri iudicium atque doctrinam et Christi gratiam locuples adsertor implevit.*

1) Cf. die syrische „Lehre des Simon Kepha in der Stadt Rom“ Cureton, Ancient documents p. 35—41 des syrischen Theils, ferner die koptischen und arabischen Apostelgeschichten, welche zum großen Theil als „Predigt“ betitelt sind s. die Zusammenstellung bei Lipsius, Ergänzungsheft S. 89—95.

2) De princ. praef. § 8 (Delarue I, 49). Es handelt sich um das angebliche Wort des Auferstandenen an die Jünger: *Non sum daemonium incorporeum* cf. Bd. I, 920 A. 5.

er eine wohlwollende Auslegung angedeihen. Es ist also literarisch betrachtet ein *νόθον*, aber in Bezug auf den Inhalt könnte man es bei milder Beurtheilung vielleicht ein *μικτόν* nennen. Sind Predigt und Lehre des Petrus identisch, so verlängert sich die Lebensgeschichte des Buches bis ins 7. Jahrhundert hinein[1]. Wir gewinnen einige

1) In den Sacra Parallela sowohl nach dem Cod. Vaticanus als nach dem Rupefucaldinus oder Claromontanus (Jo. Dam. opp. ed. Lequien II, 336. 475 cf. Cotelier-Clericus, Patr. apost. I, 288) werden zwei Aussprüche des Petrus citirt, und zwar so, daß für jeden derselben je eine der beiden Recensionen des Florilegiums die genaue Quellenangabe bietet *ἐκ τῆς τοῦ ἁγίου Πέτρου διδασκαλίας* resp. *ἐκ τῆς διδασκαλίας Πέτρου*. Den Schluß des zweiten dieser Citate führt Gregor Naz. (orat. XIV, 24 ed. Ben. Paris 1778 I, 274) mit den Worten *ἀκούωμεν Πέτρου λέγοντος* an. Es liegt daher nahe anzunehmen, daß Gregor aus der gleichen Quelle schöpft, wenn er in derselben Rede orat. XIV, 4 p. 259 als Beispiel einfachster Lebensweise neben Elias und Johannes anführt den *Πέτρος ἀσσαρίου θέρμοις τρεφόμενος* cf. carm. moral. 10 vol. II, 442 *τὸν ἐκ θέρμων μόνων τρυφῶντα Πέτρον*. Wenn derselbe epist. 20 ad Caesarium vol. II, 19 schreibt *κάμνουσα ψυχὴ ἐγγύς ἐστι θεοῦ, φησί που θαυμασιώτατα λέγων ὁ Πέτρος, καὶ παντὶ διαφυγόντι κίνδυνον πλείων οἰκείωσις περὶ τὸν περισώσαντα* (daß auch letztere Worte zum Citat gehören, zeigt die Vergleichung der Parallelstelle orat. XVII vol. I, 321), so sind wir nicht einmal aufs Rathen angewiesen; denn Elias Cretensis im Commentar zu orat. XVII (Migne 36 col. 895) sagt *τὸ δὲ ἑξῆς ἐν τῇ διδασκαλίᾳ Πέτρου κεῖται. κάμνουσα γάρ, φησί, ψυχὴ κτλ.* Zumal wenn man den Zusammenhang in orat. XVII erwägt, scheint deutlich, daß Petrus in Erinnerung an Mt. 14, 28 ff. dies gesagt hat. — Da ferner in dem ersten der Citate der Parallela S. Petrus offenbar auf seine Verleugnung Christi zurückblickt, so wird Caesarius, nach einer allerdings unsicheren Tradition (Photius cod. 210) der Bruder Gregors und Empfänger der epist. 20 (s. vorher), aus der Lehre oder Predigt des Petrus den Namen der Magd haben, welche den Petrus zur Verleugnung veranlaßte (Caes. dial. III, 178 Gallandi VI, 134 *τὴν Βαλλίλαν πτήξας ὁ κορυφαῖος τοὺς μεθ' ὅρκον τὸν κύριον ἠρνήσατο*). Aus den gleichfalls alten Petrusakten wird dies schwerlich herrühren; denn wo Petrus in diesen seiner Verleugnung gedenkt, wird der Name der Magd nicht erwähnt. Auch das, was Oekumenius, vielleicht aus einem älteren Commentar schöpfend, zu Jak. 5, 16 anführt (ed. Veron. 1532 p. 137 *καὶ γίνεται ἐφ' ἡμῖν τὸ τοῦ μακαρίου Πέτρου „εἷς οἰκοδομῶν καὶ εἷς καθαιρῶν οὐδὲν ὠφέλησεν ἢ κόπους"*), stammt wahrscheinlich aus der Predigt. Endlich bleibt wahrscheinlich, daß Eusebius h. e. III, 25, 4, wo man sonst nach III, 3, 2 eine Erwähnung der Predigt vermissen müßte, unter *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί* neben anderen Schriften (namentlich der *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*) auch die *διδασκαλία Πέτρου* verstanden hat, und daß der Plural *διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* oben S. 292 unter Nr. 17 und das *doctrinae apostolorum* bei Pseudocyprian de aleatoribus ebenso zu erklären ist cf. Forsch. III, 284 f. Auch die *πράξεις Πέτρου*, welche Eusebius III, 3, 2 genannt hat, werden III, 25, 6 nicht wieder be-

Fragmente; und vor allem ist dann vollends gewiß, daß das Buch als eigenes Werk des Petrus sich eingeführt hatte; denn nur dann konnte ihm Origenes die Echtheit in dieser Form absprechen: „von Petrus ist es nicht", und daneben den Charakter als hl. Schrift in der Form „auch nicht von irgend einem inspirirten Mann".

Die Abfassungszeit der Predigt wird sich vorläufig nicht mit Sicherheit genauer bestimmen lassen, als daß sie nach dem Tode des Petrus und vor der Apologie des Aristides verfaßt wurde, in runden Zahlen zwischen a. 70 und 150. Es besteht aber kein Grund, sie in die erste Hälfte des 2. und nicht in die letzten Jahrzehnte des 1. Jahrhunderts zu setzen. Hat Petrus den 2. Petrusbrief geschrieben und in demselben die Absicht ausgesprochen, noch eine andere Schrift zu schreiben, die nach seinem Tode ein bleibendes Denkmal seiner apostolischen Predigt sei[1], so lag es sehr nahe, die von Petrus selbst nicht mehr ausgeführte Absicht nach seinem Tode in seinem Geist und Namen nachträglich auszuführen. Dieser Gedanke konnte 20 Jahre nach seinem Tode mindestens ebensogut entstehen als um 140. Vom 4. Ev. zeigen die Fragmente keine Spur[2]. Es steht also auch nichts der Annahme im Wege, daß schon der Verfasser des unechten Marcusschlusses (Bd. I, 914. 922. A. 1), daß Ignatius (Bd. I, 920 f.) und Hermas[3] das Buch mit Andacht gelesen und Einzelnes daraus sich

---

sonders genannt, sondern in einem summarischen Ausdruck mit ähnlichen Büchern zusammengefaßt. Nur das Ev. und die Apok. des Petrus werden an beiden Stellen mit deutlichem Titel genannt.

1) 2 Petri 1, 15 cf. Hofmann, N. Test. VII, 30 f. Spitta, der zweite Brief des Petrus S. 90 f.

2) Wenn nach dem dreimaligen Zeugnis des Clemens str. I, 182; II, 68; ecl. proph. 58 Christus in der Predigt *νόμος καὶ λόγος* genannt war, so weist schon Clemens an der letzten Stelle durch Anführung von Jes. 2, 3 auf die rechte Quelle hin. Es ist das die eigentlich christliche „Logoslehre", welche auch von Solchen, die bereits die außerchristliche „Logoslehre" mit dem Gedanken des johanneischen Prologs vermischten, noch nicht ganz verleugnet wurde z. B. Just. dial. 11. 24. 43. 51. 122; apol. I, 39. Zu einem vom 4. Ev. unabhängigen und dagegen an die Petruspredigt erinnernden Ausdruck kommt diese Anschauung namentlich bei Hermas sim. VIII, 3 cf. meinen Hirten des Hermas S. 143—148 und Iren. fragm. 31 Stieren p. 843.

3) Man bemerkt zwischen Hermas und der Petruspredigt nicht nur eine Verwandtschaft in Bezug auf einzelne religiöse Begriffe wie den am Schluß der vorigen Anm. erwähnten. Haben, wie man aus der Verbindung bei Clem. str. VI, 39 schließen darf, in der Predigt die Worte *εἷς θεός ἐστιν* und *ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ . . ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνά-*

angeeignet haben. Nach den Ansätzen für diese Schriften, welche ich für die richtigen halte, müßte die Petruspredigt spätestens um 90—100 geschrieben sein.

5. Die gnostischen Akten des Petrus.

Diese sind hier um so weniger zu umgehen, als erst neuerdings, nach Veröffentlichung der ersten Bände dieses Werks, die Materialien zu einer sichern Beurtheilung dieser wichtigen Schrift vollständig vorgelegt und allgemein zugänglich gemacht sind. Ich meine vor allem die Herausgabe der zuerst von Studemund halb ans Licht gezogenen und dann wieder begrabenen „Actus Petri cum Simone" durch Lipsius[1] und die zweite, auf breiterer Grundlage ruhende Ausgabe des griechischen *Μαρτύριον Πέτρου*[2]. Dazu kommt eine mit reichem

μεως αὐτοῦ nahe beisammen gestanden, so ist die Übereinstimmung mit dem berühmten mand. 1 des Hirten (cf. Bd. I, 346) sehr auffällig. Ein zum Theil durch Gregor Naz., vollständiger in den Parall. S. aufbewahrtes Fragment über die Wohlthätigkeit (bei Hilgenfeld p. 57, 28—33) erinnert an manche Stellen des Hirten, z. B. mand. II, 4—6; sim. I, 3; II, 5 ff. Noch bestimmter ließe sich der Bd. I, 363 A. 2 vermuthungsweise der Petruspr. zugewiesene Spruch gleichsam als Grundtext der breiten Ausführung des Hermas in sim. V, 3, 5—8 betrachten. Es ist jedenfalls merkwürdig, daß Aristides, welcher die Petruspr. gekannt hat (oben S. 823 A. 2), das zwei oder dreitägige Fasten zum Zweck der Unterstützung der Armen als christliche Sitte erwähnt (ed. Harris p. 24; engl. Theil p. 49). Die Meinung von Harris p. 15, daß dies ein Fasten ganzer Gemeinden sei, ist durch nichts zu begründen. Es ist ebenso wenig eine Sache der Gemeinde, als das Ehren von Vater und Mutter oder die Bestattung der Verstorbenen p. 23, 18; 24, 16 ff.

1) Acta apostolorum ed. Lipsius et Bonnet I (1891) p. 45—103. Einzige Quelle dieses lat. Textes ist eine Hs. von Vercelli saec. VII, in welcher die Recognitionen des Clemens vorangehen cf. Proll. p. XXXIII ff. Apokr. Apostelgesch. II, 1, 174 ff. Die neuen Texte konnten leider zu Bd. I, 784 ff. noch nicht benutzt werden. Was ich in den Acta Joannis (1880) p. LXXVII sqq. beiläufig gesagt habe, ist jetzt gründlich zu berichtigen.

2) Eine erste Ausgabe nach dem von Tischendorf (Acta apost. apocr. p. XX und Anecd. sacra et prof. p. 239) entdeckten Codex von Patmos saec. IX lieferte Lipsius Jahrbb. f. prot. Th. 1886 S. 90 ff. Die Abschrift, welche Tischendorf bei seinem zweiten Aufenthalt genommen, hat sich bis jetzt nicht wiederfinden lassen. Lipsius hat für seine zweite Ausgabe in dem A. 1 genannten Werk auch noch eine zweite griech. Hs. auf dem Berg Athos saec. X/XI, eine altslavische und eine koptische (sahidische) Übersetzung benutzt cf. Proll. p. LII ff. Text S. 78—102. Ich nenne im

Material bearbeitete Ausgabe des „Martyrium b. Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum", womit uns Lipsius gleichzeitig beschenkt hat (p. 1—22). Es sind dies alles verschieden abgegrenzte Stücke einer allem Anschein nach sehr weitläufigen Erzählung von den Thaten und Leiden des Petrus. Vollständige „Actus Petri" bietet uns auch das größte dieser Stücke, der lat. Text des Codex Vercellensis nicht, wie schon der Titel und mehr noch der Inhalt zeigt. Die Kämpfe des Petrus mit Simon bilden nur ein großes Kapitel einer fortlaufenden Erzählung V 48,19 — 85,9; es geht voran eine Schilderung des Abschieds, welchen der nach Spanien reisende Paulus von den römischen Christen nimmt, V 45,1 — 48,18, und es folgt, ohne neue Kapitelüberschrift, eine Beschreibung des Martyriums des Petrus V 85,10 — 103,8, auf welche doch der Titel des großen Bruchstücks nicht paßt. Wenn schon das zu Anfang über Paulus Gesagte wegen seiner Unvollständigkeit und doch zugleich Ausführlichkeit voraussetzt, daß über das Wirken dieses Apostels in Rom vorher noch etwas mehr erzählt war, so kann erst recht der Bericht über Petrus, welcher der eigentliche Held der Geschichte ist, nicht mit dessen Abreise von Jerusalem nach Rom (V 49, 21) begonnen haben. Ein Buch unter dem Titel *πράξεις Πέτρου* kann nicht mit der Abreise des Paulus von Rom, sondern nur mit der Person des Petrus begonnen haben. Nur den Bericht über das Martyrium des Petrus geben in angemessener und gleichmäßiger Abgrenzung die ältere der beiden griech. Hss. (G 84, 11; V 85, 10), der sogenannte Linus (L 1, 5), die slavische und wohl auch die nicht vollständig erhaltene koptische Übersetzung. Daß aber auch die Griechen das Buch vollständig besessen haben, dessen Schlußtheil das Martyrium bildet, zeigt die jüngere griech. Hs. des Martyriums, welche an einer bedeutend früheren Stelle der in V vollständiger erhaltenen Erzählung einsetzt[1]. Was die Sache anlangt, sind die sämtlichen genannten Texte wesentlich gleichartig. Es ist auch ein vergebliches Unternehmen, eine ursprünglichere Gestalt der Erzählung aus den vorhandenen Formen herauszuschälen. Daß eine Erzählung von Petrus, welche diesen in Rom wirken und sterben ließ, an der weltgeschichtlichen Thatsache des römischen Wirkens des

---

Folgenden den griech. Text G, den angeblichen Linus L, den Inhalt des Vercellensis V.

1) Ed. Lipsius p. 78. 79. Merkwürdiger Weise beginnt hier das abgelöste Stück ganz ähnlich wie der verselbständigte Bericht über den Lebensausgang des Johannes (cf. meine Acta Joannis p. 239, 3), nämlich mit *κυριακῆς οὔσης*.

Paulus nicht stillschweigend vorübergehen konnte, ist selbstverständlich, zumal eine solche Erzählung wie diese, welche nichts von einer antipaulischen Theologie verräth. Wie in den Paulusakten (Beil. X, 7) episodenartig von Petrus in Rom die Rede war, so unvermeidlich auch von Paulus in Rom in diesen Petrusakten. Aber eben nur episodenartig scheint das geschehen zu sein. Daraus, daß gelegentlich auf den später erfolgten Tod des Paulus in Rom hingewiesen wird[1], folgt durchaus nicht, daß das Buch, um dessen Bruchstücke es sich hier handelt, auch noch von der Rückkehr des Paulus nach Rom und seinem Tode gehandelt hat. Der Schluß aller vorhandenen Texte mit dem Tode des Petrus muß als Schluß des ganzen Werkes gelten. Was nun die genannten Texte im einzelnen anlangt, so unterliegt es keiner Frage, daß sowohl V als L ein griechisches Original voraussetzen. Verwickelter ist besonders durch die Art, wie Lipsius sie behandelt hat, die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden lat. Texte zu einander, und nach dem Verhältnis des vorhandenen griech. Textes (G), sowie der unfraglich von ihm abhängenden koptischen und slavischen Versionen zu V resp. L geworden. Lipsius wollte wahrscheinlich machen, daß G eine Rückübersetzung aus der in V großen Theils erhaltenen lat. Übersetzung sei[2], während L eine von V ganz unabhängige Übersetzung eines griech. Originals sei, welches im Vergleich zu der in VG erhaltenen kürzeren Recension durchweg den Vorzug größerer Ursprünglichkeit habe. Bei Beurtheilung des im

---

1) V 46, 6—11, wo kein griech. Text vorhanden ist. Andererseits hat G 100, 13 einen Hinweis (*μέχρι τῆς ἐπιδημίας Παύλου τῆς εἰς Ῥώμην*), welchem in den vorhandenen lat. Texten V 101, L 21 nichts entspricht. Es ist daher möglich, daß dies wie jenes Zusätze sind. Daß sie nicht für eine bestimmte Recension charakteristisch sind, ergibt sich daraus, daß V an einer Stelle den Hinweis auf Paulus hat, an der anderen nicht.

2) So Jahrbb. f. Prot. Theol. 1886 S. 88. In Apokr. Apostelgesch. II, 1, 119 f. wird ein Theil der für diese Hypothese angeführten Gründe preisgegeben, aber die Hypothese doch dort und S. 134 f., sowie in den Proll. der Ausgabe p. XVII allen Ernstes noch als möglich erwogen. Unklar bleibt mir, wie sich dazu die Bemerkung in dem schon vor der Ausgabe (1891) erschienenen Ergänzungsheft (1890) S. 41 verhält: „der griech. Text des cod. Athous ... erweist sich jetzt mit völliger Sicherheit als das griechische Original der im cod. Vercellensis nur in einer etwas anderen Recension erhaltenen lat. Recension“. Dann gilt das Gleiche doch auch vom cod. Patmius, welcher sich in allen für die Frage, ob Original oder Rückübersetzung, wesentlichen Punkten nicht specifisch von der jüngeren Hs. unterscheidet. Cf. unten Beil. X, 7 über die gleiche Frage in Bezug auf die Paulusakten.

cod. Patmius enthaltenen Textes ist vor allem abzusehen von der barbarischen Orthographie desselben, welche schon Tischendorf daraus erklärte, daß der grammatisch ungebildete Mönch nicht einen älteren Codex copirt, sondern ein Dictat nachgeschrieben habe[1]. Ferner hat man an derartigen Texten sattsam die Erfahrung gemacht, daß nicht nur die Übersetzer und die Abschreiber, sondern besonders auch diejenigen, welche den Schlußtheil einer größeren Legende absonderten, um für den Gedächtnistag des Heiligen eine abgerundete, nicht zu lange und möglichst erbauliche Erzählung zu besitzen, sich viele kleine Zuthaten und Abzüge erlaubt haben. Sodann aber sind die Beweise dafür, daß V eine von L unabhängige Übersetzung eines mit G wesentlich identischen griech. Textes ist, handgreiflich und ein Gegenbeweis nicht zu führen[2]. Andrerseits ist klar, daß L nicht eine

1) Anecdota p. 239. Dies zu veranschaulichen, gab er p. 240 Proben aus dem Martyrium des Petrus und des Paulus.

2) Die Hs. von Patmos sei G^1, die vom Athos G^2. In dem Theil, für welchen G^1 und L nicht vorhanden sind, entspricht dem unpassenden *obsetrix* (V 79, 20, ebenso statt *obstetrix* geschrieben 72, 7) in G^2 78, 5 das allein passende *μία*, welches V für *μαῖα* nahm. — G^2 80, 9 *τὸ παρ' αὐτῆς* richtig, von V falsch gelesen *τὸ πῦρ αὐτῆς*, daher 81, 9 *ignis eius*. — Aus *μὴ κοινώνει οὖν τῇ Χρυσῇ* (da es sich um eine Person mit dem gewöhnlichen Namen *Χρύση* handelt, wird zu lesen sein *Χρύσης*) *τραπέζῃ* G^2 80, 9 machte V 81, 8 *communicare ei noli de mensa domini nostri Jesu Christi;* er las resp. corrigirte also nach bekannter Construction *μὴ κοινώνει (οὖν) αὐτῇ τῆς Χριστοῦ τραπέζης*. — Der von Lipsius nach G^2 und Copt. richtig hergestellte Text 96, 3 f. *ὑμεῖς οὖν .. καὶ οἱ νῦν ἀκούοντες καὶ οἱ μέλλοντες ἀκούειν, λήξαντες (διξαντες* G^1, *δειξαντι απο* Slav.) *τῆς πρώτης (υμων* G^2) *πλάνης (την προτιν πλανιν* G^1) *ἐπαναδραμεῖν ὀφείλετε (ὀφ.* om. G^1 Slav.) wurde von V schon mit den Schreibfehlern von G^1 Slav. oder ähnlichen vorgefunden, und darnach, so gut es gehen wollte, übersetzt. Ein *πρῶτον* oder *πρώτως* bei *ἀκούοντες*, welches aus den beiden Formen des Worts in G 96, 2 oder 96, 4 leicht entstehen konnte, fand er vielleicht schon vor. Außerdem nahm er Anstoß daran, daß der sterbende Petrus Solche angeredet haben sollte, die künftig dies Wort durch Andere hören würden; er meinte nur eine Klasse von Hörern annehmen zu müssen und faßte daher *οἱ μέλλοντες ἀκούειν* als erläuternde Apposition zu *οἱ ἀκούοντες*: Hörer d. h. Solche, welche im Begriff sind, sich jetzt anschicken und anfangen zuzuhören. So entstand die Übersetzung: *vos autem ... qui nunc auditis primum* (das überschüssige *πρῶτον*), *qui incipietis audire et ostendi vobis primum errorem (καὶ ἔδειξα τὴν πρώτην ὑμῖν πλάνην) ut observare possitis.* — Daß G nicht aus V oder aus einem mit V wesentlich gleichartigen lat. Text zurückübersetzt ist, beweisen ferner alle die Stellen, an welchen einem wohl verständlichen, zum Theil auch durch L bestätigten griech. Text ein unverständlicher oder doch verkehrter Text in V gegenübersteht.

erst auf dem lat. Sprachgebiet entstandene Bearbeitung von V ist. L bietet an vielen Stellen eine genauer als V dem G, soweit er vorhanden ist, entsprechende Übersetzung[1]. Er hat also ein unmittel-

---

Dahin gehört auch eine Stelle, an welcher Lipsius in G eine falsche Übersetzung eines lat. Textes finden wollte (Apostelg. II, 1, 130. 134). Aber der durch Copt. (Slav. fehlt) bestätigte Text von G 96, 13 ff. ist zunächst an sich ganz klar und unverdächtig: „Ich danke dir, nicht mit diesen Lippen, die angenagelt sind (d. h. meines jetzt angenagelten Körpers), und nicht mit der Zunge, durch welche Wahrheit und Lüge (zugleich) hervorgeht, und nicht mit dem Worte, welches durch Kunst materieller Natur hervorgebracht wird, sondern mit jener Stimme danke ich dir, o König, welche durch Schweigen wahrgenommen wird, welche nicht in der Sinnenwelt gehört wird, welche nicht durch Werkzeuge des Körpers hervorgebracht wird" etc. Wenn von *ὄργανα* des Körpers geredet, dieser also als lebendige Maschine vorgestellt wird, ist es auch unanstößig von *τέχνη φύσεως ὑλικῆς* zu reden, und die Annahme sehr unwahrscheinlich, daß dieser griech. Ausdruck aus Misverständnis einer lat. Version entstanden sei, ähnlich derjenigen, welche wir in L 18, 13 lesen *neque verbo articulata et materiali natura producto.* G hätte aus *articulata* etwas von *arte* herausgelesen! Aber das einzig denkbare Misverständnis wäre doch dies, daß von „artikulirter Rede" anstatt von der „gegliederten und stofflichen (menschlichen) Natur" die Rede sei, wie in der That eine Hs. ein zu *verbo* gezogenes *articulato* bietet. Da *τέχνη* sehr oft einen Gegensatz zu *φύσις* bildet, konnten sich die Lateiner nicht darein finden. Der Eine beseitigte die Natur und schrieb *partes* (d. h. *per artes* wie Lipsius zu V 97, 15 richtig bemerkt) *varias hominem* (lies *hominum*), der Andere (L 18, 13) machte ein zweites, zu *materialis* passendes Attribut der Menschennatur daraus. Möglicher Weise ist jedoch *articulata* nur aus *arte culto* (sc. verbo) entstanden. Auch so war der scheinbare Selbstwiderspruch des Originals beseitigt. Was das in V 97, 15 weiter Folgende *qui per humorem eius producitur* heißen mag, ist für unsere Frage ohne Belang. S. übrigens auch noch folgende Anm.

1) Nur wenige Beispiele: G 84, 16 *ἀκούουσαι τὸν τῆς ἁγνείας λόγον καὶ πάντα τὰ τοῦ κυρίου λόγια,* L 2, 17 *audientes ab eo castitatis sermonem et omnia domini nostri Jesu Christi mandata*, dagegen V 85, 13 nur *audientes castitatem debere observari.* Daß L nicht aus V abgeleitet werden kann, liegt auf der Hand; und daß G auch nicht etwa aus einer hier in L treuer als in V conservirten Übersetzung zurückübersetzt, sondern das Original beider lat. Versionen ist, ergibt sich daraus, daß in G hier ein auch von V an anderer Stelle bewahrter Ausdruck gebraucht ist (G 86, 8 *τοῦ λόγου τῆς ἁγνείας*, V 87, 8 *verbum de castitate,* L 4, 3 *verbum castae vitae*), welcher überdies wahrscheinlich aus einem noch älteren griech. Original herrührt (Act. Theclae c. 7 ed. Lipsius 240, 9 *ἤκουεν .. τὸν περὶ ἁγνείας λόγον*), aus welchem auch das andere, von V ganz übergangene Glied stammen mag (Acta Theclae I, p. 236, 1 *πάντα τὰ λόγια κυρίου*). *Mandata* würde ein Grieche durch *ἐντολαί* wiedergegeben haben;

bares Verhältnis zum griech. Original, und es ist schwerlich eine Stelle nachzuweisen, wo das Verhältnis von L zu G oder irgend einem zu supponirenden griech. Text durch V vermittelt wäre. Insofern bestätigt sich die Überlieferung, daß L eine lateinische Übersetzung einer griech. Schrift sei[1]. Aber eben auch nur insofern. Daß es einen von G wesentlich verschiedenen griech. Text gegeben habe, welcher in L mit gleicher oder noch grösserer Treue wiedergegeben wäre, wie unser vorhandener G in V, ist unerweislich und unwahrscheinlich. Denn alle erheblicheren Abweichungen des L von V = G erweisen sich als Verbesserungen, Erweiterungen, Verschönerungen meist rhetorisch stilistischer Art[2]. Der Liebhaber des Altertums und

---

λόγια übersetzte L hier nicht durch *sermones*, sondern frei durch *mandata*, weil er jenes so kurz hinter *sermonem* zu eintönig fand. — Ein *βιάζομαί σε* G 92, 3 verstand V 93, 3 richtig, wenn er es auch nicht gerade genau übersetzte *adpraehendo te*, L 13, 17 dagegen unrichtig *vim patior tui causa*. Eine Menge nicht nur thatsächlich in V (etwa durch Schuld der Abschreiber) fehlender, sondern vom Urheber dieser Übersetzung nicht vorgefundener oder nicht mit übersetzter Worte hat L in Übereinstimmung mit G conservirt z. B. 99, 1 G *τὸ ἐν ἐμοὶ πνεῦμα*, V 100, 1 *quod est in me;* L 18 übersetzt zwar ganz frei, hat aber das in V fehlende Wort erhalten 18, 20 *illo inquam spiritu*. Zwei verschiedenartige Beweise dicht bei einander findet man bei der Vergleichung von L 17, 14 *dominus in mysterio dixerat .... non cognoscetis regnum dei*, G 94, 12 *ὁ κύριος ἐν μυστηρίῳ λέγει ... οὐ μὴ ἐπιγνῶτε τὴν βασιλείαν*, V 95, 10 *dominus ipse dixit ... non intravit* (d. h. intrabit) *in regna caelorum* (wesentlich so auch Copt.).

1) S. den Apparat von Lipsius zu p. 1, 1 und 22, 20.

2) Charakteristisch sind gleich die ersten 5 Zeilen, hinter welchen L 1, 10 erst in das Geleise der alten Legende (G 84, 11) einlenkt, und welche zweifellos sein Eigentum sind. Wie er hier seine volltönende Rede sofort mit einer Nachbildung von Hebr. 1, 1 beginnt (*multimoda et multifaria*), so hat er im weiteren Verlauf durch Einfügung einer Anzahl biblischer Sprüche und Reminiscenzen seiner Rede Klang, Würde und Fülle zu geben versucht (p. 10, 1 Gal. 6, 14; p. 11, 9. 13 f. 2 Kor. 9, 7; Mt. 26, 53; p. 12, 12 Mt. 10, 24; p. 19, 5 AG. 17, 28; p. 19, 9—12 Jo. 10, 2—11; 21, 15—17). Wie er L 1, 5—10 eine Vorliebe für doppelten Ausdruck desselben Gedankens zeigt (*multimoda et multifaria, viae vitaeque, eximia atque celeberrima, adversa immo diversa*), so auch weiterhin: p. 2, 18 *tabescebant et molestabantur* = *ἠνοχλοῦντο* 84, 19; p. 3, 2 *taedere et moestus esse* = *λυπουμένου* 84, 20; p. 3, 3 *mittensque sollicitos ac sollertes exploratores didicit eas studiosissime ad beatum Petrum prorumpere* = *καὶ ὑποπέμψας, ὅπου ἀπήρχοντο, μανθάνει ὅτι πρὸς Πέτρον* 84, 21. Wie bescheiden erscheint im Vergleich zu dem Wortschwall des L der ungeschickte V 85, 17 *exposuit eis curiosos, ut sciret, ubi prodirent, et scierunt, quoniam ad Petrum conveniunt!* Die in der alten Legende nie angewandte volltönende Formel *dominus noster Jesus Christus* liebt L (1, 12; 2, 18. 20).

des Altertümlichen, welcher sich von der Lektüre des naiven G und des ungeschlachten V zu dem phrasenreichen L wendet, wird sich auch bald mit Widerwillen von diesem modernen Machwerk abwenden. Es ist das freilich eine Sache des Geschmacks, aber ohne den Geschmack, über welchen sich nicht gut streiten läßt, ist Kritik nicht möglich. Ein Lateiner, welchem die Übersetzung V, wenn er sie kannte, gar zu barbarisch erscheinen mochte, nahm den griech. Text zur Hand und schrieb frei nach dem Griechischen und unter Berücksichtigung einiger anderweitiger Überlieferungen diesen lat. Text nieder in der Art, wie seit Mitte des 4. Jahrhunderts so manches griech. Buch ganz oder streckenweise in lat. Form umgegossen worden ist. Getilgt hat auch dieser Bearbeiter nicht völlig das dem kirchlichen Bewußtsein Fremdartige des Originals, aber er hat es doch im Unterschied von V und den orientalischen Übersetzungen sehr merklich abgeschwächt und kirchliche Formeln dafür eingeführt[1]. Von Bedeu-

---

Er zeigt ein Interesse für die Stadt Rom, welche der alten Legende fremd ist: *urbs orbi praelata* 2, 2; *urbs aeterna* 5, 4; 9, 15. Er führt einzelne Örtlichkeiten neu ein: *Mamertini custodia* 6, 28; *ad locum qui vocatur Naumachiae iuxta obeliscum Neronis* 11, 16. Ein Gespräch zwischen Petrus und seinen Gefängniswärtern Processus und Martinianus, die einzige beträchtliche stoffliche Erweiterung p. 6, 20 — 7, 9 verräth sich durch das Ungeschick der Einfügung als ein späterer Einschub. Allerdings hat L schon 2, 13 vorgearbeitet, indem er von einem schauerlichen Gefängnis erzählt, in welches Petrus von Nero geworfen sein soll (G 84, V 85 haben nichts davon); und auch L 7, 25 findet sich eine an diese harte Gefangenschaft erinnernde Ausschmückung. Aber inzwischen bewegt sich Petrus auch nach L 2—6 ganz frei; seine Freunde bitten ihn, Rom zu verlassen; er geht nachher, ohne daß von Befreiung aus dem Gefängnis erzählt würde, zur Stadt hinaus L 7, 23 und verkehrt nach seiner Rückkehr wieder mit den römischen Christen, bis er dann L 8, 9 wirklich verhaftet wird. Jene Scheingefangenschaft mit allem, was drum und dran hängt, ist also eine ungeschickte Interpolation.

1) Vergleicht man die Reden vom Geheimnis des Kreuzes in G = V 90, 20 — 92, 16; 94, 3 — 96, 13 mit L 13, 4—25; 14, 13—15, 4; 15, 15—18, 11, so kann Niemand bestreiten, daß die gnostische Mystik des Originals hier nach Möglichkeit ins Gemeinkirchliche verwaschen ist. Das unsichtbare Kreuz ist hier nicht mehr etwas von dem geschichtlichen Kreuz Christi Verschiedenes und schließlich Christus selbst, sondern ein in dem sichtbaren Kreuz Beschlossenes, und das Geheimnis ist das von Christus am Kreuz vollbrachte Heil (13, 21. 25); und die Intercession der Kirche vermittelt ihren Kindern die versöhnende Wirkung des Kreuzes (13, 15). — Nur bei L ist Nero der Antichrist 2, 13; nur hier lesen wir Formeln wie *in sanctae trinitatis nomine baptizati* p. 7, 1, wenn auch die Taufformel von Mt. 28, 19 cf. Apostellehre c. 7 dem ursprünglichen Verfasser selbst-

tung ist L nur insofern, als wir an dieser von V unabhängigen Paraphrase einen immerhin brauchbaren Textzeugen für G haben[1].

Das hohe Alter des Originals ergibt sich unmittelbar aus dem ausgesprochen gnostischen Charakter der hier vorgetragenen Lehre und aus der Art, wie sie vorgetragen wird. Der Verfasser trägt keine Äonenlehre wie Valentin und keine Antithesen wie Marcion vor; dagegen stoßen wir hier auf die gleichen Spekulationen über das Kreuz[2] wie in den Johannesakten des Leucius und auf denselben, wenn ich so sagen darf, Panchristismus wie dort[3]. Obwohl mehrfach Stücke der Glaubensregel, besonders des 2. Artikels berührt werden, verleugnet sich doch auch hierbei nicht ein unkirchlicher Doketismus[4]. Dazu stimmt eine in dieser Art nie kirchlich gewesene Stellung zu den hl. Schriften, worüber nachher besonders zu handeln ist. Es wird wohl gesagt, daß die Lehre, welche hier vorgetragen wird, ihrem

---

verständlich nicht fremd ist cf. V 50, 30. Ein Text dieses Charakters verdient in nichts, was Sachen und Gedanken betrifft, Glauben gegenüber dem wesentlich einstimmigen Zeugnis der übrigen Zeugen.

1) An einer einzigen Stelle scheint L etwas sachlich Erhebliches conservirt zu haben, was in G und den orientalischen Versionen fehlt. Was L 7, 23. 24 zu lesen ist, ist hinter G 88, 4 ausgefallen. Es besteht aber kein Grund zu der Annahme, daß es auch in V gefehlt habe, welcher hier defekt ist. Die Übereinstimmung der übrigen Zeugen in dem Defekt wird sich daraus erklären, daß er bei Gelegenheit der Absonderung des Martyriums von dem großen Buch der Petrusakten entstanden ist und so zu den Kopten und Slaven sich fortgepflanzt hat, welche nur das Martyrium übersetzten, während L wie V das ganze Buch vor sich hatten. Cf. unten S. 845 A. 2.

2) G und V 90, 20 — 92, 16; 94, 2 — 96, 13 cf. meine Acta Joannis p. 222, 7 ff. Daß Christus selbst oder das „Lebenswort“ das Kreuz sei (G 96, 13 *λόγε ζωῆς, ξύλον νῦν ὑπ' ἐμοῦ εἰρημένον*) liest man auch in den Johannesakten nur umgekehrt p. 223, 7 *ὁ σταυρὸς ὁ τοῦ φωτὸς ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται ὑπ' ἐμοῦ δι' ὑμᾶς .... ποτὲ δὲ Ἰησοῦς κτλ.* Christus ist hier der Redende cf. ebendort p. 243, am Schluß *λεχθεὶς ταῦτα πάντα δι' ἡμᾶς νῦν.*

3) V 68, 2—15 wo größten Theils dieselben bildlichen Benennungen Christi zu lesen sind wie Acta Jo. 243, 6 ff., theilweise auch 221, 10 ff., 223, 8 ff. — Cf. ferner G = V 98, 3 ff. Es fehlt hier wohl die förmliche Aufhebung des Unterschieds zwischen Jesus, Gott und Geist wie in Acta Jo. 223, 10; aber die Anschauung ist doch ohne Frage eine entschieden modalistische. Christus, unser Gott und Herr V 52, 8; 73, 28, Jesus der einzige Gott G 98,10—12 ist eine Theophanie V 67, 4 ff.; 53, 26; der barmherzige Gott selbst hat unsere Schwachheiten getragen V 67, 20; woneben die trinitarische Formel bestehen bleibt V 50, 30 cf. Acta Jo. 222, 9 ff.

4) Abgesehen von V 50, 30 cf. V 46, 23; 53, 21 f.; 54. 29 *hunc Nazarenum crucifixum, mortuum* (nicht *sepultum*) *et in tertio die resurgentem;* 67, 27 *passus est . . mortuus est et resurrexit;* 64, 21 *iudex vivorum atque*

Ursprung und wesentlichen Charakter nach eine Geheimlehre sei[1], aber ohne jede direkte Polemik gegen die biblische und die kirchliche Tradition wird sie hier vorgetragen, und dem Apostel Petrus, man muß annehmen, auch dem Paulus, von dessen römischer Predigt nur ein kleines Stück auf uns gekommen ist, in den Mund gelegt; ganz so in den Johannesakten. Mit diesen stimmt unser Buch auch in der sehr starken Empfehlung der geschlechtlichen Enthaltsamkeit überein[2], wozu noch andere Enthaltungen kommen. Bei der Eucharistie wird nicht Wein, sondern Wasser angewandt[3]. Davon, daß Petrus irgend etwas wie eine bischöfliche Stellung in Rom eingenommen hätte, ist nichts zu bemerken. Petrus ist nur der kirchengründende Missionar, welcher Andere als Bischöfe oder Diakonen anstellt oder verwendet[4]. Es ist jedenfalls bezeichnend, daß an dieser Stelle nur von den beiden Ämtern des *episcopus* und des *diaconus* die Rede ist, während der Verfasser doch andrerseits von einem *presbyter* in Rom erzählt (49, 15; 53, 13; 61, 8. 27; 66, 19).

Die innige Verwandtschaft dieser Petrusakten mit den Johannesakten nöthigt zu der Annahme, daß sie, wenn nicht von demselben

mortuorum, ebenso 75, 2 cf. 90, 14. Daß das *per virginem Mariam* 53, 22 statt *ex* oder *de Maria virgine* nicht harmlos, sondern in doketischem Sinne gemeint ist (oben S. 431), beweisen die apokryphen Citate V 72, 4. 6—8. Cf. auch V 67, 26.

1) Christus selbst hat eine Geheimlehre vorgetragen G[1] 94, 13 (in der jüngeren Hs. ist der ganze Passus weggelassen, in V 95, 10 fehlt das charakteristische *ἐν μυστηρίῳ*, welches jedoch L 17, 14 bewahrt). — Cf. ferner das apokryphe Herrenwort V 58, 5. — Petrus verkündigt wohl das *μυστήριον ἀπόκρυφον* des Kreuzes G 90, 20 ff.; aber er betont doch, daß er es bisher nicht so gethan hat, sondern eben jetzt in der Todesstunde erst den Schleier lüftet G 92, 4 f., 94, 3. Und auch so noch gilt die Einschränkung *καὶ ταῦτα ὑμῖν εἰρήσθω τοῖς ἀκούουσιν ὡς μὴ εἰρημένα* G 92, 15.

2) G 84 f. Die Wirkung dieser Lehre auf Kebsweiber und Weiber vornehmer Römer führt den Tod des Petrus herbei.

3) V 46, 12 *pane et aqua;* 51, 3 f. nur *panis*. Cf. Acta Jo. 243, 1; 244, 1. Doch zeigt sich dort nichts davon, wie hier V 51, 10, daß die Feier der Eucharistie mit einem *epulum* verbunden war cf. Acta Jo. CL f.

4) Einem von ihm auferweckten Jüngling sagt Petrus V 74, 11 *postea autem mihi uagauis* (lies *vacabis*) *altiis* (lies *altius* oder *altariis*) *ministrans diaconi ac episcopi te* (Lipsius *sorte* = *κλήρῳ*). Cf. V 50, 25. — Recht altertümlich ist auch der Gebrauch von *synagoga* V 56, 23 zur Bezeichnung nicht etwa einer jüdischen Synagoge oder überhaupt eines Locals, sondern einer christlichen Versammlung, deren Ort gar nicht näher bezeichnet ist (V 53, 18) cf. Jak. 2, 2; Herm. mand. XI, 9; Ign. ad Polyc. 4, 2. Mehr hierüber zu letzterer Stelle und Forsch. II, 164—165.

Verfasser, dann jedenfalls von einem völlig einverstandenen Mitarbeiter jenes „Leucius“ geschrieben sind. Damit wäre auch gegeben, daß sie schwerlich nach 170, und daß sie wahrscheinlich in Kleinasien geschrieben sind. Die Annahme, daß eine Legende, welche in dem uns erhaltenen Schlußtheil vom Wirken und Leiden des Petrus in Rom handelt, in Rom geschrieben sei, hat an sich wenig Blendendes und läßt sich nicht aus den Texten bestätigen. Es wäre bei dieser Annahme schwer zu erklären, daß von den alten Traditionen über die Todes- und Begräbnisstätte des Petrus hier keine Spur zu finden ist[1]. Andrerseits weiß der Verfasser einige römische Örtlichkeiten zu nennen: ein *forum Julium* (? 62, 8), eine *via sacra* (82, 5), ein *hospitium Bytinorum* (? 49, 16). Er weiß auch von Aricia bei Rom (48, 21; 84, 7), von der Verbindung Roms mit seinem Hafen durch Straße und Fluß (48, 12 f.), von Terracina und Puteoli als Städten in Italien (51, 13; 84, 8). Er hat auch Kunde von der auf Simon Magus umgedeuteten Bildsäule zu Rom[2]. Aber alles dies konnte Jemand wissen, ohne Rom je gesehen zu haben. Und wie viele Christen des 2. Jahrhunderts haben Rom besucht, ohne dort für immer zu bleiben! Sicher ist, daß wir hier ein großes Stück jener Petrusakten vor uns haben, welche gleich der Erste, welcher sie mit Namen nennt, als ein Erzeugnis ketzerischen Geistes bezeichnet[3], und welche

1) Von einem Fluchtversuch in die Stadt zurückgekehrt, wird Petrus verhaftet, vor Agrippa geführt, zur Kreuzigung verurtheilt, zu dem namenlosen Ort der Kreuzigung geführt (G 90, 10), von Marcellus ganz wie Christus durch Joseph von Arimathia vom Kreuz genommen und im eigenen Grab des Marcellus bestattet G 100, 1—5. Cf. dagegen Cajus von Rom bei Eus. h. e. II, 25, 7; Eusebius selbst h. e. II, 25, 5; Linus 11, 16 f. oben S. 837 f. A. 2; die katholischen Akten des Paulus und Petrus ed. Lipsius 168, 8; 170, 3; 172, 13; 174, 9 ff.; 212, 12; 214, 8; 221, 1—8.

2) V 57, 25 mit der angeblichen Inschrift *Simoni iuveni deo* (wahrscheinlich *νέῳ θεῷ*) cf. Just. apol. 1, 26, 56; Iren. I, 23, 1; Tert. apol. 13 etc.

3) Der Erste, welcher *πράξεις Πέτρου* erwähnt, ist Eusebius h. e. III, 3, 2 s. oben S. 814 A. 1, welchen Hieronymus v. ill. 1 abschreibt: denn Clemens (s. oben S. 828 A. 1) und Origenes nennen sie wenigstens nicht, wie genau sie dieselben gekannt haben mögen. Da Eusebius sie in der zweiten Besprechung des Kanons und der an denselben irgendwie angrenzenden Schriften III, 25 nicht wieder namentlich anführt, so ist nicht zu beweifeln, daß er sie in der abgekürzten Reihe *Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων τὰς πράξεις* III, 25, 6 mitgemeint und als zweifellos unechte und häretische Machwerke verurtheilt hat cf. oben S. 830 A. 1 extr. Es sind also sicherlich dieselben wie diejenigen, welche nach Philaster (oben S. 237) und dem Manichäer Faustus (August. c. Faustum XXX, 4)

doch nachher wie vorher so viel von Katholiken gelesen worden sind. Ein chronologisches Bedenken steht der Annahme nicht im Wege,

---

bei den Manichäern des Abendlandes neben anderen apokryphen Apostelgeschichten als echte und heilige Apostelschriften in Ansehen standen. Sowohl was Philaster als was Faustus an dieser ganzen Gruppe als besonders charakteristisch hervorheben, findet seine Bestätigung. Hier redet ein Hund des Simon Magus wie ein Mensch und gibt zuletzt, nachdem er eine Weissagung ausgesprochen hat, seinen Geist auf wie ein Heiliger (V 56, 34 — 57, 13; 59, 1 — 60, 20). Über die Empfehlung der Virginität, worum es dem Faustus zu thun ist s. oben S. 840 A. 2. Dieselben Akten wird Innocenz I zumeist im Auge haben, wenn er, ohne die Stilgattung näher anzugeben, von Schriften unter dem Namen des Petrus und Johannes spricht, die ein gewisser Leucius verfaßt haben soll (oben S. 245, womit gleich auch die ziemlich unklaren Angaben des Decretum Gelasii S. 265 A. 3 zu vergleichen sind). Denn gerade *πράξεις* der Apostel Petrus, Johannes, Andreas, Thomas und Paulus fand Photius cod. 114 in einem Bande vereinigt und glaubte dem Buche selbst, welches er als *αἱ λεγόμεναι τῶν ἀποστόλων πράξεις* betitelt, entnehmen zu können, daß sie sämtlich von Leucius Charinus verfaßt seien. Was Photius als Proben der Ketzereien in diesen Apostelgeschichten anführt, läßt sich zum Theil gerade auch aus unseren Petrusakten belegen. Auf diese weist der Name des Simon Magus bei Photius, wenn auch in den vorhandenen Texten nicht so deutlich, wie es Photius behauptet, die Lehre zu lesen ist, daß der Judengott, dem auch der Magier dient, ein böser Gott und dagegen Christus der gute Gott sei. Hier wird vielmehr Satan als der Gott, Herr und Vater Simons bezeichnet V 49, 27; 55, 24 ff.; 62, 4. 28; 84, 9. Über die Nichtunterscheidung des Vaters und des Sohnes, welche Photius hervorhebt, und über doketische Christologie s. oben S. 839 A. 3. 4. Wenn Photius auch noch berichtet, daß Jesus den Jüngern bald als jung, bald als alt erschienen sei, so scheint das allerdings auf den Erdenwandel sich zu beziehen, findet aber doch seine unverkennbare Bestätigung nicht nur in den Erscheinungen des Erhöhten (V 51, 1; 69, 10—12 *seniorem* .. *juvenem* .. *puerum* = *νέον* .. *πρεσβύτην* .. *παῖδα* bei Photius), sondern auch in allgemeinen Schilderungen Christi wie V 68, 2. Einzelne Milderungen des heterodoxen Charakters haben sich allerdings die katholisch gesinnten Abschreiber und Übersetzer der von Haus aus gnostischen Apostellegenden zu aller Zeit erlaubt; ebenso, wie schon oben S. 835 angedeutet wurde, diejenigen, welche aus den vollständigen Apostellegenden die betreffenden Martyrien für den Zweck der Vorlesung an den Aposteltagen excerpirten. Auf letztere Arbeiten mag sich besonders beziehen, was in der Synopsis Athan. (oben S. 317) unter anderem auch von den *περίοδοι Πέτρου* gesagt wird. Ähnliches behauptet Johannes von Thessalonich um 680 in der Vorrede zu seiner Bearbeitung der *ἀνάπαυσις Μαρίας* (ed. Bonnet in Ztschr. f. wiss. Theol. 1880 S. 239) unter anderem auch von den *περίοδοι* der Apostel Petrus, Paulus, Andreas und Johannes. Aber wie dieser Johannes selbst seine angeblich von Ketzern verunstaltete Vorlage wesentlich unverändert

daß dieses Buch zu den Apokryphen gehört, von welchen Hegesippus um 180 bezeugte, daß sie zu seinen Lebzeiten von Ketzern erdichtet

---

gelassen hat (cf. Bonnet S. 240), so wird es auch mit jenen in katholischem Sinn gesäuberten Ausgaben der genannten Apostelgeschichten nicht viel auf sich haben. Doch ist möglich, daß Johannes unter anderem etwas von den wirklich katholischen, vereinigten *πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου* (ed. Lipsius p. 118—234) und anderen Fabrikaten, welche Johannes Malalas und andere Byzantiner benutzten (cf. Lipsius, Apostelgesch. II, 1, 207 ff.), gehört und dies so ungenau ausgedrückt hat. Die Hypothese, daß seit frühen Zeiten von den in Rede stehenden Apostelgeschichten verschiedene Redaktionen, katholische und häretische, in Umlauf waren, kann man jedenfalls nicht mit Lipsius I, 52 f. auf die oben S. 237 mitgetheilten Sätze Philasters gründen. Um dort ein „erstes, ausdrückliches Zeugnis“ für jene Hypothese zu gewinnen, muß Lipsius zunächst in dem anakoluthischen Satz (S. 237 A. 5. 6) das für ihn Unentbehrliche, nämlich ein *falsaverunt* vor *unde et habent* durch Conjectur ergänzen. Die Unrichtigkeit dieser Conjectur ergibt sich schon daraus, daß dadurch der Anschluß des *unde et habent* unmöglich wird, welches nur auf das *conscripserunt* zurückgreifen kann. Aber gesetzt, Philaster hätte hier direkt behauptet, daß die Manichäer jene Apostelgeschichten gefälscht haben, wie soll daraus folgen, daß es zu seiner Zeit auch katholische Recensionen derselben Bücher gab? Es würde ja das Gleiche von allen Apokryphen gelten, von welchen Philaster insgesamt behauptet, daß die Ketzer in ihrem Unverstand sie vielfach interpolirt haben (S. 236). Es würde folgen, daß Philaster neben dem angeblich interpolirten Laodicenerbrief (S. 238 f.) eine zweite purificirte, katholische Ausgabe kannte, und so ferner einen doppelten Henoch und einen doppelten Hermas! Aber auch sein Grund für den Ausschluß dieser Bücher von der gottesdienstlichen Vorlesung, welchen er aus der angeblichen häretischen Interpolation herleitet, wäre ja mehr als albern, wenn er katholische Recensionen, also nach seinem Urtheil die ursprünglichen Texte dieser Bücher gekannt und besessen hätte. Diese mußte er dann erstens nennen, was er mit keiner Silbe thut, und er mußte sie statt der von den Häretikern interpolirten Texte zur Lesung empfehlen. Und selbst gegen den gottesdienstlichen Gebrauch derselben hätte er nichts mehr einwenden können. — Es sind also die von Eusebius an bis zu Photius als häretisch charakterisirten Petrusakten, von welchen wir in V und G große, wesentlich unveränderte Stücke und in L ein stark umgearbeitetes, aber noch lange nicht orthodox gewordenes kleineres Stück besitzen. Auf diese Petrusakten beziehen sich auch die Angaben in den Katalogen oben S. 300. 317 (S. 292 unter ιζ´ mitgemeint). Nach dem aus Palästina stammenden Verzeichnis des Nicephorus (S. 300, 64 cf. S. 296 f. 311) hatte das Buch 2750 Stichen (Johannesakten 2500, Thomasakten 1600 und die nicht dazu gehörigen Paulusakten gar 3600). Ist die Ziffer zuverlässig — und die Bestätigung der Ziffer für die Paulusakten durch den Cat. Clarom. S. 159 erweckt Zutrauen — so hatten die Petrusakten ziemlich den gleichen Umfang wie das Ev. oder die AG des Lucas cf. S. 394 ff. Obwohl die Be-

seien (Eus. h. e. IV, 22, 8). Der Erste[1], bei dem wir mit Sicherheit Kenntnis dieser Petrusakten nachweisen können, ist der afrikanische Dichter Commodianus[2] um 250. Als Zweiten unter den Occidentalen

---

rechnung des Umfangs der theils im Original, theils in lat. Übersetzung erhaltenen Theile der Petrusakten (ed. Lipsius p. 45—103) schwierig und unsicher ist, wage ich doch zu behaupten, daß das Vorhandene etwa dem Marcusev. an Umfang gleichkommt, und die Vermuthung, daß etwa 1000 Stichen, mehr als ein Drittel des Werks, uns noch fehlen.

1) Ich habe hier nicht die Überlieferungen über Petrus zu prüfen, sondern die geschichtliche Stellung der ältesten Petrusakten zu bestimmen. Nur unter der unverständigen Voraussetzung, daß der gesamte Inhalt dieses Buchs vom Verf. neu erfunden sei, könnte man Erwähnung einzelner darin enthaltener Überlieferungen, wie etwa von der Kreuzigung des Petrus in Rom u. dgl. als Zeugnisse für unser Buch anführen. Man könnte dann etwa mit Jo. 21 oder mit 2 Petri 1 oder mit dem Heiden Phlegon (Orig. c. Celsum II, 14) anfangen. Nur zwei Spuren aus der Zeit vor Commodian könnten vielleicht Beachtung verdienen. Die wahrscheinlich etwas später als die gnostischen Akten des Petrus, des Johannes u. s. w. geschriebenen Paulusakten scheinen Einiges in starker Umgestaltung auf Paulus in Rom übertragen zu haben, was nach den Petrusakten dem Petrus zugehört s. Beil. X, 7. Ferner ist zu erwägen, ob der muratorische Fragmentist, welcher die Johannesakten gelesen zu haben scheint (oben S. 38), nicht auch diese Petrusakten gelesen hat. Die Worte l. 37 f. (oben S. 6. 56 f.) *passionem Petri ... sed et profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam* erinnern an unser Buch erstens insofern, als die Nichterwähnung der Passion des Paulus und die Zusammenstellung gerade des Aufbruchs des Paulus von Rom mit der Passion des Petrus als zweier zunächst zusammengehöriger Thatsachen ganz unserem Buch entspricht. Daß der Fragmentist die spanische Reise erst an zweiter Stelle nennt, während sie doch nach V 45—48 der Passion des Petrus vorangeht, hat nichts auf sich; denn durch *sed et* fügt er nachträglich und steigernd etwas hinzu, was man noch eher als die Passion des Petrus in der AG. des Lucas erwarten sollte erwähnt zu finden (s. oben S. 56 A. 2). Auffallend ist ferner, daß nicht einfach das iter Hispanicum des Paulus, sondern gerade die Abreise von Rom nach Spanien ins Auge gefaßt ist, ein Moment, mit dessen ausführlicher Schilderung das uns erhaltene große Fragment der Petrusakten beginnt. Und selbst der Wortlaut erinnert an V 51, 26 *Paulus profectus est in Spaniam.*

2) Die 5 Zeilen apol. 626—630 (ed. Dombart p. 156) stammen wahrscheinlich sämtlich aus den Petrusakten. Was v. 626 von dem redenden Hunde sagt, entspricht genau V 57, 1—13. Was V 61, 31 ff. von einem 7monatlichen Kinde erzählt, sagt Commodian v. 629 f. von einem 5monatlichen. Die unwesentliche Änderung mag durch das Metrum mit veranlaßt sein oder als eine vom Dichter bereits vorgefundene Steigerung des Wunders betrachtet werden. Wegen der Stellung zwischen zwei Stücken aus den Petrusakten ist es mindestens wahrscheinlich, daß aus denselben auch genommen ist v. 627 f.:

nenne ich den römischen Geistlichen, welcher um 370 die paulinischen Briefe commentirt hat, den sogenannten Ambrosiaster[1]. Etwa derselben Zeit gehört der sogenannte Hegesippus an[2], dessen Bericht

---

Paulo praedicanti, dicerent (lies *discerent*) *ut multi de illo*
Leonem populo fecit (sc. *deus*) *loqui voce divina.*

Dem predigenden Paulus zu lieb, damit nämlich Viele auf Paulus hörten, oder von ihm lernten, bewirkte Gott, daß ein Löwe zum Volk mit göttlicher Stimme redete. Da in den Petrusakten auch von der Wirksamkeit des Paulus in Rom gehandelt war (oben S. 833 f.), und da es sich um einen mit den Wundergeschichten unseres Buchs gleichartigen Vorgang handelt, steht dieser Annahme nichts entgegen. An die Akten der Thekla und des Paulus oder die eigentlichen Paulusakten zu denken, wie Lipsius zur Wahl stellt (Apokr. Ap. II, 446 und Proll. p. XCVI), verbietet der Charakter dieser Bücher.

1) Ambrosii opp. ed. Bened. vol. II, appendix p. 109 zu Rom. 16, 11 *Narcissus hic illo tempore presbyter dicitur fuisse, sicut legitur in aliis codicibus. Et quia praesens non erat, videtis* (v. l. *videris*), *qua causa eos in domino salutet ut „sanctos, qui ex eius erant domo". Hic autem Narcissus presbyter officio peregrini* (ed. Rom. *presbyteri officio peregre*) *fungebatur, exhortatione firmans credentes.* Ambrosiaster unterscheidet die verbreitete Überlieferung (dicitur), daß jener Narcissus ein Presbyter gewesen, von den Büchern, worin das auch zu lesen ist. Die Überlieferung eignet er sich an, für die *codices* übernimmt er keine Verantwortung. Darunter können nicht andere Bibelhss. gemeint sein im Gegensatz zu derjenigen, welche er seinem Commentar zu Grunde legt, sondern nur andere Bücher im Gegensatz zu dem Codex der Paulusbriefe. Das sind die alten Petrusakten. Hier wird Narcissus stets als Presbyter bezeichnet V 48, 7; 49, 15; 53, 13; 61, 8. 27; nur 66, 19 fehlt der Titel. Die momentane Abwesenheit des Narcissus von Rom zur Zeit des Römerbriefs erschließt der Ausleger daraus, daß nicht er selbst, sondern nur die zu seinem Hause Gehörigen gegrüßt werden. Was er aber weiterhin in nicht ganz deutlichen und textkritisch nicht sicheren Worten mittheilt, stammt aus V 49, 14—20. Während die große Masse der „im Glauben befestigten" Gemeinde sich auflöst, hält Narcissus ein kleines Häuflein in beständigem Gebet zusammen und zwar im *hospitium Bitynorum.* Daraus schloß Ambrosiaster, daß Narcissus es mit zugereisten Christen zu thun hatte. Zu *officio peregrini* ist nochmals *presbyteri* zu ergänzen. Wir erfahren hier, daß es in Rom einen *presbyter peregrinus* gab, ganz in dem Sinne, in welchem man einen *praetor peregrinus* von dem *praetor urbanus* unterschied (Gaji inst. I, 6; IV, 31). Narcissus soll ein mit der Fürsorge für die von auswärts gekommenen Christen beauftragter römischer Presbyter gewesen sein.

2) Hegesippi de bello iudaico l. II, 2 ed. Weber et Caesar p. 170—173. Obiges Urtheil gilt abgesehen von den Zeilen 1—7. 51. 52. 68—70, wo der Verfasser ganz äußerlich die anderweitige Überlieferung vom gleichzeitigen Martyrium des Paulus anleimt. Die Meinung von Lipsius, Apokr.

über den Kampf des Petrus mit Simon und den Tod des Petrus ein mit wenigen fremdartigen Zuthaten verunziertes Excerpt der entsprechenden Theile unserer Petrusakten darstellt. Aus diesem Hege-

---

Apostelgesch. II, 1, 103; Proll. p. XI, daß Hegesippus in einem näheren Abhängigkeitsverhältnis zu L als zu G u. V stehe, ist schwerlich haltbar. Erstens erzählt Hegesippus l. 7—48 Solches, was G 74, 18 — 85, 9 ausführlicher, bei L aber gar nicht zu lesen ist; und daß es einen auch diese Stücke umfassenden „Linus" oder eine im letzten Theil von L wesentlich treu überlieferte lat. Übersetzung der Petrusakten gegeben habe, ist eine bis jetzt grundlose Hypothese. Zweitens hat Hegessipus bei Ausarbeitung dieser Episode doch wahrscheinlich ebenso wie in den übrigen Theilen seines Werks nicht einen lat., sondern einen griech. Text frei bearbeitet. Drittens findet man in dem sehr kurzen Stück des Hegesippus l. 53—68, worin er nicht nur mit G 86, 22 — 98, 15 und V 91, 1 — 99, 18, sondern auch mit L 4, 19 — 20, 2 verglichen werden kann, allerdings einige bemerkenswerthe Übereinstimmungen mit L. Aber sie beschränken sich auf einen ganz kleinen Passus Heges. l. 60—63 = L. 7, 23. 24. 26—28, und eine große Lücke in V beraubt uns der Möglichkeit, einen jedenfalls von L unabhängigen Text zu vergleichen. Denn ob Ambrosius, welcher in seinem kurzen Referat (s. folgende Anm.) gleichfalls mit L und Heges. in einigen Ausdrücken zusammentrifft, aus einem griech. oder einem lat. Text schöpft, ist fraglich. Der erste Punkt, worin L und Hegesipp gegen G übereinstimmen, betrifft einen Defekt des G, welcher oben S. 839 A. 1 bereits notirt wurde. Auch Ambrosius bestätigt die Ursprünglichkeit dieses Satzes, sofern auch er die Flucht des Petrus bei Nacht geschehen läßt. Es folgt eine Interpolation des L 7, 25, wovon bei Heges. und Ambr. keine Spur zu finden oben S. 837 f. A. 2. Das Gespräch zwischen Jesus und Petrus lautet bei Ambr. und Heges.: Petrus: *Domine, quo vadis* (so auch vulg. des Heges., andere *venis*)? Christus: *venio iterum* (Heg. iterum venio) *crucifigi*. Weiter nichts. Dagegen L: P. *Domine quo vadis?* Chr. *Romam venio iterum crucifigi*. P. *Domine iterum crucifigeris?* Chr. *Etiam, iterum crucifigar*. Die beiden letzten von Ambr. und Heges. übergangenen Fragen entsprechen genau dem G 88, 9. 10; die beiden ersten lauten dagegen dort: P. *κύριε, ποῦ ὧδε* (Copt. add. *καὶ ποῖ ὁδεύεις*); Chr. *εἰσέρχομαι εἰς τὴν Ῥώμην σταυρωθῆναι*. Die größere Ursprünglichkeit dieses Textes, welchen auch die katholischen Akten des Petrus und des Paulus (ed. Lipsius p. 170, 18 mit der Anmerkung von Usener) bestätigen, leuchtet ein. Nur, wenn sich Christus so unbestimmt ausgedrückt hatte, war die zweite Frage des Petrus motivirt und die zweite Antwort Christi nicht tautologisch. Ein Schriftsteller wie Hegesippus konnte füglich die zwei Fragen und die zwei Antworten in je eine zusammenziehen. L dagegen verräth sich als Compilator, indem er die an sich vernünftige Fassung bei Hegesippus mit der vollständigeren in G combinirt. Aus letzterer hat er auch *Romam* in die erste Antwort aufgenommen. Die Sache wird sich also wahrscheinlich so verhalten. Abgesehen von dem oben S. 839 A. 1 genannten, durch L, Heg. und Ambr. aufbewahrten Satz, welcher in G aus-

sippus hat wahrscheinlich Ambrosius Alles, was er von den letzten Schicksalen des Petrus zu erzählen weiß, geschöpft[1].

Auch bei den Griechen wurden diese gnostischen Petrusakten lange ohne Anstoß von manchen Katholiken gelesen. Viel früher als sich Spuren davon zeigen, daß man katholischer Seits einen Ersatz zu schaffen suchte, aber auch noch lange, nachdem die schroffsten Urtheile über die gnostischen Apostelgeschichten von Eusebius, Amphilochius und Anderen gefällt worden waren, finden wir Solches, was wir in

gefallen ist, hat G (mit Einschluß des Zusatzes aus Copt.) den ursprünglichen Text. Diesen hat Heges. angemessen verkürzt. L dagegen hat bei seiner Umarbeitung unter anderen Hülfsmitteln der Verschönerung auch das Buch des Hegesippus zu Rath gezogen. Daher wird denn auch der Anklang an zwei Ausdrücke des Heges. l. 7. 49 stammen, welcher bei L 22, 2. 3 sich findet. Es ist doch ohne Frage viel wahrscheinlicher, daß L zwei ähnliche Stellen des Heges. combinirte, als daß Heges. aus einer einzigen Beschreibung des Simon bei L den einen Ausdruck zu Anfang, den anderen ziemlich synonymen gegen Ende seiner Erzählung untergebracht haben sollte. Die gegentheilige Erwägung von Lipsius II, 1, 104 verstehe ich nicht.

1) Ich setze voraus, daß nicht etwa Ambrosius selbst, wie Lipsius II, 1, 194 trotz begründeten Widerspruchs behauptet, „ums Jahr 368“, also 6—7 Jahre vor seiner Taufe das Buch des sogenannten Hegesippus geschrieben hat. Das Buch ist nach 367 und vor 375 geschrieben (cf. Vogel, De Hegesippo qui dicitur, Josephi interprete, 1881, p. 8—13) und schon darum gewiß nicht von Ambrosius, welcher erst im December 374 die juristische Laufbahn aufgab und Bischof wurde. Da die Erzählung des Hegesippus vom Ende des Paulus und des Petrus sehr häufig in Hss. vom 10. Jahrhundert an selbständig fortgepflanzt worden ist (cf. Lipsius II, 1, 194 f.), so ist nicht einmal ausgeschlossen, daß dieses Excerpt sehr alt und schon von Ambrosius benutzt worden ist. Doch ist dies nicht zu beweisen, wohl dagegen die Abhängigkeit des Ambrosius von Hegesippus. Wenn Ambrosius de interpell. Job I, 1 (ed. Bened. I, 622) schreibt: *Petrus inverso suspendi poposcit vestigio* und ähnlich in psalm. 118 § 21 (vol. I, 1245) *ut inversis Christum honoraret vestigiis*, so stammt das weder aus L 14, 5, noch aus V 93, 13, noch direkt aus G 92, 18, sondern aus Heges. l. 66 *poposcit ut inversis vestigiis cruci affigeretur*. Was Ambrosius in Hexaem. IV, 8, 33 (vol. I, 78) über die Besiegung Simons sagt, geht jedenfalls mit keinem Wort über Heges. hinaus, und die ausführlichere Erzählung c. Auxentium de basil. trad. 13 (vol. II, 866 f.) berührt sich, wie zum Theil schon in voriger Anm. gezeigt wurde, mehrfach wörtlich genau mit Heges., und von allen vorhandenen Texten nur mit diesem. Somit dürfte bewiesen sein, daß Ambrosius aus der Liste der selbständigen Zeugen für irgend welche Gestalt der Petrusakten zu streichen ist. — Leider ist das Buch verloren gegangen, worüber Gennadius v. ill. 34 al. 35 schreibt: *Eusebius scripsit „de crucis domini mysterio“ et apostolorum praecipueque Petri*

den Petrusakten lesen, ohne merkliche Veränderung wiedererzählt[1], wenn das Buch auch verhältnismäßig selten unter seinem Titel förmlich citirt wird, wie von Isidor von Pelusium[2], der eine echt gnostische Stelle anführt, welche uns in ihrem ursprünglichen Zusammenhang erhalten ist.

Eben dieser Passus ist höchst bezeichnend für die Stellung der Petrusakten zu den hl. Schriften, um deretwillen die gnostische Legende aus der Zeit um 160 für die Geschichte des Kanons von erheblicher Bedeutung ist. Allerdings predigt Petrus gelegentlich

constantia virtute crucis indepta. Ein Zusammenhang mit den Reden der Petrusakten über das Mysterium des Kreuzes wird kaum zu bezweifeln sein.

1) Cf. z. B. const. ap. VI, 9 ed. Lagarde 165, 3 — 166, 7; aber auch schon die ältere Gestalt dieses Werks, die syrische Didascalia, Bunsen, Anal. Antenic. II, 325. Viel genauer hält sich an den Text unserer Petrusakten z. B. Andreas von Cäsarea Comm. in Apocal. cap. 37 ed. Sylburg p. 58 (Migne 106 col. 340) *Σίμων ὁ μάγος ἔδειξε Ῥωμαίοις νεκρὸν κινούμενον κατὰ παρουσίαν τοῦ μεγάλου Πέτρου, εἰ καὶ τὴν πλάνην ὁ ἀπόστολος ἐξήλεγξε, δείξας δι' ὧν ἀνέστησεν αὐτός, πῶς νεκροὶ ἐγείρονται.* Kürzer dasselbe schon c. 36 Sylburg p. 56. Andreas berichtet genau nach V 72, 22 — 78, 4 und hebt das Charakteristische gut hervor. Nach der letzten Todtenerweckung sagt Petrus V 77, 28 *sic mortui resuscitantur* cf. die letzten Worte des Citats aus Andreas. Über die Zeit des Andreas (um 500) fehlt noch immer eine erschöpfende Untersuchung, während Verkehrtes auch in neuerer Zeit noch manchmal zu lesen war cf. Theol. Literaturblatt 1882 S. 212 f.

2) Isid. epist. lib. II, 99 (Migne 78, col. 544): *οἱ μὲν οὖν ἀπόστολοι ἃ ἐχώρησαν ἔγραψαν, καθὼς Πέτρος ὁ κορυφαῖος τοῦ χοροῦ ἐν ταῖς ἑαυτοῦ πράξεσι σαφῶς ἀπεφήνατο „ἃ ἐχωρήσαμεν, ἐγράψαμεν". ὁ δὲ κόσμος οὐδὲ τὰ γραφέντα ἐχώρησεν· ὁ γὰρ φιλοχρήματος οὐκ ἐχώρησε τὸν περὶ τῆς ἀκτημοσύνης λόγον, οὐδ' ὁ λάγνος τὸν περὶ σωφροσύνης, οὐχ ὁ πλεονέκτης τὸν περὶ δικαιοσύνης, οὐχ ὁ ὠμὸς τὸν περὶ φιλανθρωπίας, οὐχ ὁ θυμώδης τὸν περὶ πραότητος. εἰ τοίνυν ἃ οἱ ἀπόστολοι ἴσως ἐχώρησαν, ὁ κόσμος οὐκ ἐχώρησε* (folgen Citate aus Jo. 8, 37; 2 Kor. 7, 2). *ἃ μηδ' οἱ ἀπόστολοι ἴσως ἐχώρησαν, πῶς ἂν ὁ κόσμος ἐχώρησε;* Die Frage, wie weit das Citat aus den Petrusakten sich erstrecke, ob nur bis *ἐγράψαμεν*, oder bis *πραότητος*, hat schon Grabe, Spicil. I, 39 aufgeworfen, ist aber zu Gunsten der ersten Annahme zu beantworten. Am wenigsten ist mit Lipsius II, 1, 82 A. 4 daran zu denken, daß das Citat bis zu dem ersten *ἐχώρησεν* sich erstrecke. Den Anlaß der Epistel Isidors bildet die Polemik eines Juden gegen den hyperbolischen Satz Jo. 21, 25. Also nicht aus den Petrusakten, sondern aus einer Disputation seiner Tage hat Isidor das Wort von der Welt, welche das von den Aposteln Geschriebene nicht gefaßt hat. Das *δέ*, womit er hinter dem Citat hierzu übergeht, hat nicht im Citat, sondern in den vorangehenden Sätzen Isidors seinen Gegensatz (*οἱ μὲν οὖν ἀπόστολοι — ὁ δὲ κόσμος*). Es ist also auch syntaktisch bewiesen, daß hinter *ἐγράψαμεν* Isidor wieder das Wort hat. Über die bedeutsame Stelle V 67, 2, welche Isidor hier im Auge hat, s. weiter unten.

über prophetische Schriften und evangelische Stoffe[1]. Aber dieser Petrus ist weit entfernt von dem Grundsatz der Petruspredigt (oben S. 823 A. 1), daß alle Predigt auf das Schriftwort sich zu gründen habe. Als Petrus beim Eintritt in eine christliche Versammlung diese mit der Lesung des Evangeliums beschäftigt findet, rollt er die Schriftrolle zusammen und hält einen Vortrag darüber, daß man erst eine richtige Einsicht in die gesamte Heilsabsicht Gottes besitzen müsse, ehe man das geschriebene Ev. recht verstehen könne. Dieses heißt wohl „heilige Schrift unseres Herrn“ (*γραφὴ κυριακή*), und Gottes Gnade ist es, vermöge deren die Apostel sie geschrieben haben. Aber die Apostel selbst haben nur das geschrieben, was sie zu fassen vermochten, und sie waren zu der Zeit ihres Verkehrs mit Jesus ebensowenig wie die Juden im Stande, die ganze Gottesoffenbarung in der Person Jesu vollkommen aufzufassen. Ein Jeder sah eben nur das, was er zu sehen fähig war, und es bleibt dahingestellt, bis zu welchem Grade diese bei den verschiedenen Subjekten verschiedene Auffassung der Wahrheit und Wirklichkeit entspricht[2]. Petrus veranschaulicht

1) V 61, 8 *tractabat eis Petrus de profeticas scribturas et quae dominus noster Jesus Christus egisset et verbo et factis.* Letzteres sind *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* des papianischen Presbyters Johannes in dem Zeugnis über Marcus Eus. h. e. III, 39, 15 cf. AG. 1, 1. Als Hauptstück gelten die Worte, *πάντα τὰ τοῦ κυρίου λόγια* G 84, 17 (oben S. 836 A. 1). Das *tractare* ist gewöhnliche Übersetzung von *ὁμιλεῖν* cf. August. ep. 224 (ed. Bass. II, 1067 *tractatus populares, quos Graeci homilias vocant*) und *ὁμιλεῖν τινί* ist in dieser Literatur gebräuchlich G 78, 2; Acta Jo. p. 219, 15; 241, 8.

2) Der barbarisch geschriebene Text beginnt V 66, 29 *introibit* (-ivit) *autem Petrus in triclinio et vidit evangelium legi. involves* (-vens) *eum* (sc. evangelii librum) *dixit: viri, qui in Christo creditis et speratis, scitote, qualiter debeat sancta scribtura domini nostri pronuntiari. quae gratia ipsius quod coepimus scribsimus etsi adhuc vobis infirma videntur capaciter tamen quae perferuntur in humana carne inferre.* Der letzte Satz ist nicht ganz leicht herzustellen cf. den Apparat bei Lipsius. Vermuthlich hat schon der Übersetzer nicht richtig verstanden und abgetheilt. Dürfen wir annehmen, daß Isidor genau citirt hat (oben S. 848 A. 2), und corrigiren wir *quae* in *quia.* und *perferuntur* in *proferuntur*, so mag das Original etwa gelautet haben: *ὅτι τῇ αὐτοῦ χάριτι ἃ ἐχωρήσαμεν ἐγράψαμεν κἂν ἔτι ἀσθενῆ, χωρητικῶς μέντοι δοκεῖ ὑμῖν τὰ προφερόμενα εἰς ἀνθρωπίνην σάρκα εἰσενέγκαι.* Der Grundgedanke ist auf alle Fälle klar. Es heißt weiter: *debemus ergo prius scire dei voluntatem seu bonitatem quoniam perfusa olim inplantationem et hominum multa milia in perditione mergentium, motus dominus misericordiam suam, in alia figura ostendere et effigie hominis videri, quem neque Judei neque nos digni inluminari possimus. unusquisque enim nostrum sicut capiebat videre, prout poterat*

diese gnostische[1] Ansicht durch Darstellung seiner Gedanken und Erlebnisse bei der Verklärung auf dem Berge. Diese Geschichte war es, über deren Lesung er die Versammlung betroffen hatte. Dies führt auf die Frage nach dem Bestand des Ev., dessen Lesung dem Petrus Anlaß zu dieser Erörterung gegeben hat. Petrus selbst rechnet sich zu denen, welche an der Abfassung desselben betheiligt sind. Also Apostel oder Jünger Jesu haben „das Ev." geschrieben. Erinnern wir uns, daß schon lange vor Abfassung der Petrusakten eine nahe Beziehung des Marcusev. zu Petrus bezeugt worden ist, und daß vielleicht um die Zeit der Abfassung der Petrusakten Justin das Marcusev. als „Erinnerungen des Petrus" bezeichnet hat (Bd. I, 512), so kann diese Auffassung nicht befremden. Aber noch andere Apostel müssen an der Abfassung „des Ev." betheiligt sein; und da das Marcus-Petrusevangelium niemals einer Vielheit von Aposteln zugeschrieben worden ist, so muß das Ev., mit dessen Lesung Petrus die Versammlung beschäftigt findet, mehrere Aposteln zugeschriebene Bücher umfaßt haben. Petrus nennt in demselben Abschnitt (V 67, 13) die Söhne des Zebedäus als seine Gefährten auf dem Berge der Verklärung; sie gehören zu der Vielheit, in deren Namen Petrus hier überhaupt redet (V 67, 2. 8. 9). Wenn er dann wenige Zeilen später von Christus sagt *ipse est in patre et pater in eo,* so wissen wir, daß der Verfasser Jo. 10, 38; 17, 21 gelesen und dieses Buch als einen Theil des von Aposteln geschriebenen Evangeliums gekannt hat. Er ahmt (V 74, 3 *Petrus autem elevatis oculis ad caelum . . . dixit: pater sancte filii tui Jesu Christi*) offenbar Jo. 17, 1. 11 nach. Die johanneischen Selbstbezeichnungen Christi sammelt er ziemlich vollständig[2]. Der Logosname wird Christo auch in der Form *λόγε ζωῆς* gegeben[3]. Wie dies, so weist jenes die Apostel über-

---

videbat. nunc quod vobis lectum est, iam vobis exponam. Es folgt die freie Reproduktion der Verklärungsgeschichte.

1) Cf. Iren. III, 1, 1; 2, 1 f., auch Bd. I, 720 ff.

2) V 68, 11 *hunc Jesum habetis, fratres, ianuam* (Jo. 10, 7), *lumen* (Jo. 3, 19; 8, 12), *viam* (Jo. 14, 6), *panem* (Jo. 6, 35—51), *aquam* (Jo. 4, 10; 7, 37), *vitam* (Jo. 14, 6), *resurrectionem* (Jo. 11, 25), *refrigerium, margaritam, thensaurum, semen, saturitatem, granum sinapis, vineam, aratrum, gratiam, fidem, verbum* (Jo. 1, 1. 14; 1 Jo. 1, 1) cf. Acta Jo. p. 220, 10; 221, 10 f.; 223, 7—11; 243, 3 — 244, 3.

3) V 96, 13. Schwierig und unsicher überliefert ist, was 96, 6 ff. über Christus = Kreuz = *τεταμένος λόγος εἷς καὶ μόνος* = *λόγος [καὶ] ἦχος τοῦ θεοῦ* gesagt ist, wie es scheint unter Berufung auf ein apokryphes Prophetenwort.

haupt umfassende *ἃ ἐχωρήσαμεν ἐγράψαμεν* auf 1 Jo. 1, 1—4. Was dort präsentisch gesagt ist, weil die schriftstellerische Thätigkeit der Apostel noch im Werden ist, setzt der Petrus der Akten, welcher das fertige Evangelienbuch zusammenrollen kann, in das historische Tempus[1]; und während Johannes betont, daß er und seine Genossen schriftlich wie mündlich verkündigen, was sie mit allen Sinneswerkzeugen in sich aufgenommen haben, entwickelt dieser Pseudopetrus daraus den Gedanken, daß die Apostel eben nur das geschrieben haben, was sie mit ihren dafür so wenig geschickten Organen in sich aufgenommen haben. Ist die Erzählung von der Kreuzabnahme und Bestattung des Petrus G 99, 16 — 100, 5 ohne Frage eine Nachbildung der ev. Erzählungen (Mt. 27, 57—60; Mc. 15, 42—46; Lc. 23, 50—53; Jo. 19, 38—41), so beweist die umständliche Angabe der Menge und Kostbarkeit der dabei verwendeten Spezereien, daß das 4. Ev. die Vorstellung des Verfassers von der ev. Geschichte wesentlich mitbestimmt. Die Erzählung von der Auferweckung des einzigen Sohnes einer Wittwe (V 73, 1—19; 74, 1—19) ist nicht nur eine Nachbildung von Lc. 7, 12—17, sondern Petrus sagt auch ausdrücklich, daß er ein Wort Christi sich aneigne mit dem Ruf: „Jüngling, stehe auf"[2]. Also gehörte auch das Ev. des Lucas zu „dem Ev." der Gemeinde jener Zeit. Nur bei Matthäus hat die Erinnerung an das Wandeln des Petrus auf den Wassern ihre Unterlage[3], und auf das von kanonischen Parallelen entblößte Stück Mt. 16, 17—19 bezieht sich Petrus einmal[4]. Auch unter den we-

1) Cf. Can. Murat. oben S. 51, wo jedoch der Plural des Selbstzeugnisses nicht so wie hier berücksichtigt wird. An den Eingang des Briefs ließ sich Clemens mit Recht auch durch eine Stelle der Johannesakten erinnern cf. Acta Jo. p. 218, 3—5; Forsch. III, 87. 97.

2) Lc. 7, 14 cf. V 74, 9 *et vocem accipiens Christi domini mei, dico tibi: iuvenis surge et ambula cum matre[m] tua, usque dum ei prode es.* Auch die Erwähnung des Herodes in der Nähe des Kaiphas V 56, 1. 3 wird dann auf Lc. 23, 7; AG. 4, 27 zurückgehen.

3) Mt. 14, 28—31 cf. V 53, 29 *cui* (sc. filio dei) *ipse interfui et super aquas ambulavi; cuius testis ipse ego permaneo, tunc saeculo operatum esse per signa* etc. Die von Lipsius vorgeschlagene Änderung *ambulavit* ist überflüssig und der Construction wegen unwahrscheinlich. Cf. auch V 58, 4.

4) V 54, 13 *si enim me, quem in honore maximo habuit dominus, scandalizavit satanas* etc. Cf. 71, 19 *Petrus mihi nomen est, quod dominus me Christus dignatus est vocare.* Es liegt in der Natur der Sache, daß bei vielen Bezugnahmen auf Evangelisches die Quelle unentschieden bleibt, z. B. in Bezug auf die dreimalige Verleugnung des Petrus V 54, 5 *et conversus ad me* (Lc. 22, 61) *et misertus est infirmitatem carnis meae*

nigen vollständig angeführten Worten Jesu findet sich eins aus Matthaeus[1]. Also ist, wenn man die Andeutung der evangelistischen Mitarbeit des Petrus auf Marcus bezieht, klar, daß „das Ev." der Gemeinde jener Zeit unsere Evangeliensammlung war. Aber eben dies Ev. erklärt Petrus für ungenügend. Er als Augen- und Ohrenzeuge kann auch Solches mittheilen, was nicht im Ev. enthalten ist, und als Einer, der inzwischen in der Erkenntnis fortgeschritten ist, eine weit über das geschriebene Ev. hinausgehende mystische Gnosis verkündigen. So führt er ein Wort Jesu ausdrücklich als ein solches an, welches Jesus als Geheimlehre mitgetheilt habe[2]. Ein anderes Herrenwort, welches ein durch Paulus Bekehrter vielleicht von diesem gehört, jedenfalls aber gehört und nicht im Ev. gelesen haben will, enthüllt geradezu das Fundament der gnostischen Ansicht von der nothwendigen Ergänzung der Schrift durch die Geheimtradition. Jesus klagt, daß seine Jünger ihn nicht verstanden haben[3]. Durch die Form der Einführung dieser Apokrypha ist nur ausgedrückt, daß sie nicht in dem von den Aposteln geschriebenen Ev. der Kirche ent-

(Mt. 26, 41; Mc. 14, 38), *ut me postea plangerem amariter* (Mt. 26, 75; Lc. 22, 62) ... *tamquam in hominem crederem* (Mt. 26, 72. 74; Mc. 14, 71). So in Bezug auf den Verrath des Judas V 55, 30 f., oder das Wort G 100, 6 *ἄφετε τοὺς νεκροὺς θάπτεσθαι ὑπὸ τῶν ἰδίων νεκρῶν* cf. Mt. 8, 22; Lc. 9, 60, oder die ziemlich frei gehaltene Berufung auf das Wort Jesu Mt. 18, 6; Mc. 9, 42; Lc. 17, 2: V 53, 3 ff.

1) Als Wort Christi an die Mitapostel des Petrus, aber auch in dessen Beisein, also ganz der Situation in Mt. 17, 20 entsprechend, so daß auch deshalb nicht an Lc. 17, 6 zu denken ist, wird V 58, 2 citirt: *Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicitis* (vielleicht *dicetis* zu lesen) *monti huic „transfer te", et continuo se transferet.*

2) G 94, 12 *περὶ ὧν ὁ κύριος ἐν μυστηρίῳ λέγει* (den Ausspruch selbst s. oben S. 640). So cod. Patm. cf. L 17, 14 *unde dominus in mysterio dixerat,* dagegen hat V 95, 10 das *ἐν μυστηρίῳ* und cod. Ath. den ganzen Passus ausgelassen.

3) V 58, 5 Marcellus spricht: *audivi enim et hoc eum dixisse: „qui mecum sunt, non me intellexerunt."* Daß dies ein Wort Jesu und zwar eine Klage über seine Jünger sein soll, zeigt der Zusammenhang, namentlich das Folgende. An eine Mittheilung durch Paulus zu denken, ist das Natürlichste, da Marcellus vorher p. 57, 18 f. den Paulus als den Lehrer bezeichnet, von welchem er Gebote Christi gelernt hat cf. auch unten A. 46. Von da aus ist es auch zu würdigen, daß der Spruch 1 Kor. 2, 9 als ein Wort Christi eingeführt wird G 98 s. oben S. 802. Als Quelle des paulinischen Citats, als welche schon Clemens von Rom Jes. 64 erkannt hat, nennt dieser Pseudopetrus trotz des *γέγραπται* des Paulus ein Wort Jesu, woraus keineswegs folgt, daß er es in seinem Evangelienbuch fand.

halten sind. Der erdichteten Situation entsprechend ist die Erinnerung des Petrus und die mündliche Tradition als Quelle vorgestellt. Daraus folgt aber natürlich nicht, daß sie nicht theils freie Erfindung des Verfassers, theils aus Büchern geschöpft sind. Ersteres gilt jedenfalls vorwiegend von der Ausschmückung der Verklärungsgeschichte, wodurch Petrus die vorher aus dem Ev. der Gemeinde, also aus einem der synoptischen Evv. vorgelesene Erzählung desselben Vorgangs erläutern will[1]. Wenn man aber im Eingang dieser Erläuterung liest *dominus noster volens me maiestatem suam videre in monte sancto*, also im Original etwa *ὁ κύριος ἡμῶν θέλων ἰδεῖν με τὴν μεγαλειότητα αὐτοῦ ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ*, so kann an der Herkunft dieser Worte aus 2 Petri 1, 16. 18 nicht füglich gezweifelt werden; denn abgesehen davon, daß die Ansprüche des 2. Petrusbriefes auf hohes Alter viel berechtigtere sind, als diejenigen der Petrusakten, ist es undenkbar, daß der Verfasser des antignostischen 2. Petrusbriefs diese gnostischen Akten ausgeschrieben haben sollte. Sehr natürlich dagegen ist es, daß ein Verfasser von Petrusakten die älteren den Namen des Petrus tragenden Schriften und darunter auch diesen Brief zu Rath gezogen hat[2]. Seine gnostische Denkweise hinderte ihn nicht daran; denn er hat ja auch die kanonischen Evv. und andere apostolische Schriften ausgebeutet. Dies führt auf die Quelle noch anderer Stücke. Jenes berühmte Wort, wodurch der dem Petrus am Thor Roms erscheinende Christus den Apostel bestimmt, seinen Fluchtversuch aufzugeben, und seinem Kreuzestod muthig entgegenzugehen (oben S. 845 f. A. 2), ist vom Verf. nicht ganz neu erfunden; denn in einer ganz anderen Kreisen entsprungenen Schrift des 2. Jahrhunderts, in den von Origenes und Anderen ziemlich hochgeschätzten Paulusakten, stand ein Wort des auferstandenen Jesus, welches nicht ohne Zusammenhang mit dieser Geschichte sein kann. Dort aber war das Wort Jesu *ἄνωθεν μέλλω σταυρωθῆναι* nicht eine an Petrus gerichtete Weissagung seiner Kreuzigung in Rom, sondern ein Satz von allgemeiner Wahrheit[3]. Das Neue in den Petrusakten ist die Zuspitzung auf

1) V 67, 10—20. Cf. die ähnlichen Zudichtungen in den Acta Jo. p. 219—223.

2) Cf. auch mit 2 Petri 2, 9 was Petrus V 52, 29 von Christus sagt: *qui habet potestatem eruere servos suos ab omni temptatione.* Cf. Forsch. II, 139.

3) S. das Nähere unten Beil. X, 7. Ich sage nicht, daß der Verf. der Petrusakten das Wort aus den Paulusakten geschöpft habe, welche vielmehr wahrscheinlich etwas später geschrieben sind, sondern es handelt sich um eines jener zahlreichen Agrapha, welche im 2. Jahrhundert cursirten

Petrus und die buchstäbliche Fassung des Worts *σταυροῦσθαι*. Hat der Verf. den 2. Petrusbrief, wie gezeigt, gut gekannt, so ist auch kaum zu bezweifeln, daß 2 Petri 1, 14 ihm den Anstoß zu dieser Dichtung und zugleich zur Ausdeutung und Anwendung jenes Herrenworts gegeben hat. Eine Berücksichtigung von Jo. 21, 18 f. ist dagegen nicht wahrzunehmen. Daß der Aktenverfasser noch eine andere Schrift unter des Petrus Namen, nämlich die alte Petruspredigt benutzt hat, wurde bereits oben S. 821 gezeigt. Wahrscheinlich würden wir mehr Spuren dieses Zusammenhangs entdecken, wenn wir von der Petruspredigt mehr als wenige Fragmente besäßen. Halten wir uns an die noch vorhandenen Schriften, so wurde ein Anklang an die Theklaakten bereits notirt (oben S. 836 A. 2). In Bezug auf Evangelisches ist noch nachzutragen, daß das in Kreisen, welche den Anschauungen des Verf. nicht ferne standen, beliebte Thomasev. allem Anschein nach von ihm benutzt worden ist. Wenn er den Simon mit Nachdruck sagen läßt, daß Jesus nicht nur eines Zimmermanns Sohn, sondern auch selbst ein Zimmermann gewesen sei (V 71, 25 cf. 61, 29), so könnte das aus Mc. 6, 3 genommen sein, obwohl der Nachdruck der Bemerkung befremdlich wäre. Daß vielmehr die Erzählung des angeblichen Thomas dazu den Anstoß gegeben, ist darum wahrscheinlicher, weil die sonderbare Erzählung von einem gedörrten Fisch, welchen das Kind Jesus in einem Wasserbecken lebendig umher schwimmen läßt, hier ebenso nachgebildet zu sein scheint, wie andere Wundergeschichten der kanonischen Evv.[1].

Die Geschichte und Gestalt Simons wird vor allem nach AG 8 gegeben[2]. Die Abhängigkeit von dieser Vorlage kann dadurch nicht verdunkelt werden, daß Petrus in seiner Weise ganze Geschichten hinzudichtet[3] und Anderes willkürlich umdichtet, z. B. in der Repro-

---

und in mehr als ein Buch übergingen. Ich behaupte nur, daß die Paulusakten diesen Ausspruch in einer viel ursprünglicheren, wahrscheinlich in der ursprünglichen Form enthalten haben.

1) V 60, 30 cf. Ev. Thomae lat. c. 1 (Ev. apocr. ed.[2] Tischendorf p. 164 f.) cf. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 1, 267. 275. Das oben S. 771 A. 1 geäußerte Bedenken ist nicht entscheidend.

2) Petrus hat ihn aus Judäa (d. h. Palästina) vertrieben V 49, 24; 63, 1; *qui se diceret magnam virtutem esse dei* V 48, 22; 54, 32; 57, 29; 80, 36; 84, 1 cf. AG. 8, 10; er sagt zu den Aposteln: *rogo vos, accipite a me mercedem, quantum vultis, ut possim manum imponere et tales virtutes facere*, worauf die Apostel antworten: *putans* (lies *putas*) *temptare nos pecuniam velle possidere?* cf. AG. 8, 18—20.

3) In der Episode V 63, 1 — 65, 25 wird trotz des auch hier be-

duction von AG 8, 18 ff. statt Johannes den Paulus unterschiebt, und statt Samaria Jerusalem als Schauplatz angibt (V 71, 14). Nachbildung von manchen anderen Stellen der AG ist unverkennbar[1]. Auch die Briefe des Paulus haben Material liefern müssen, darunter das letzte Kapitel des Römerbriefs als Bestandtheil eines nach Rom gerichteten Schreibens. Denn aus Rom. 16, 11 stammt der oft genannte Presbyter Narcissus in Rom (oben S. 845 A. 1); aus Rom. 16, 23 der Quartus, welcher gedankenloser Weise nach Rom versetzt wird, weil er im Römerbrief vorkommt[2]. Auch sonst fehlt es nicht an Entlehnungen aus diesem Brief[3]. Außerdem erkennt man die Vertrautheit des Verf. mit Kol.[4], Philipp.[5], und 1 Tim.[6]. Wir würden wahrscheinlich mehr nachweisen können, wenn derjenige Theil der Akten erhalten wäre, welcher erzählte, wie Paulus vor seiner Abreise von Rom nach Spanien dort gewirkt hat. Die atl. Citate, worunter mehreres Apokryphe sich findet[7], berühren uns hier nicht.

---

harrlich gebrauchten *in Judaea* doch Samaria als Schauplatz kenntlich gemacht durch die *porta quae ducit Neapolin* V 63, 18; 64, 4.

1) Die Reise von Cäsarea (V 50, 1) durchs Adriameer (50, 26), über Puteoli, wo Petrus von Christen freundlich aufgenommen wird (51, 13 ff.) und von da auf dem Landwege nach Rom (53, 32 ff.) ist ganz nach AG. 27. 28 gedichtet. Cf. ferner V 75, 1 ganz nach AG. 3, 12; V 74, 29 cf. AG. 13, 15; V 50, 21 cf. AG. 2, 11 (*τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*); AG. 15, 7 (*ἐν ὑμῖν ἐξελέξατο ὁ θεὸς κτλ.*).

2) V 45, 3. Der durch seine Gattin bekehrte Gefängnisaufseher (*a praeclusionibus, ὁ ἐπὶ* [vielleicht in *ἀπό* verschrieben] *τῶν εἱρκτῶν*) Quartus gestattet dem Paulus, seine Haft und Rom zu verlassen. Für *permansit* l. 6 ist natürlich *permisit* (*ἐπέτρεψεν*) zu lesen.

3) G 98, 11 *δοξάζοντές σε ἔτι ἀσθενεῖς ἄνθρωποι* cf. Rom. 5, 6; V 79, 14 *offero et me ipsum ex hodiernum loquentem* (*λογικὴν*) *victimam deo* Rom. 12, 1; V 52, 27 *extinguet seductiones ipsius* (satanae) *et sub pedibus ipsorum constituet* (sc. satanam) Rom. 16, 20. Gerade von Paulus will Marcellus die Gebote *neminem odire, nemini esse malus* gelernt haben V 57, 18 cf. Rom 12, 17 ff.

4) Paulus sagt V 47, 10 *primogenitum totius creaturae* (Kol. 1, 15); Petrus 67, 24 *ipse est plenitudo omnis maiestatis* (Kol. 1, 19; 2, 9). Cf. noch V 45, 18 — 46, 1 mit Kol. 2, 16. 22.

5) V 48, 5 *de domo Caesaris* (Phil. 4, 22). Noch vor seiner Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft hat Paulus den Timotheus (Phil. 2, 19—22) und Barnabas nach Macedonien geschickt (V 49, 9). Barnabas ist zugedichtet.

6) V 47, 17 *tunc blasphemus eram ... tunc eram persecutor* (1 Tim. 1, 13); V 66, 27 *lumen inaccessibilem* = *φῶς ἀπρόσιτον* (1 Tim. 6, 16).

7) Die angeblichen Citate aus den christlichen Theilen der Ascensio Isaiae c. 11, 9. 13. 14 ed. Dillmann p. 55. 57 V 72, 4. 6 geben uns keinen

6. Über die Johannesakten des Leucius.

Während die Petrusakten für die geschichtliche Darstellung in Bd. I, 784 ff. noch nicht verwerthet werden konnten, habe ich dort die leucianischen Johannesakten und daneben auch die Thomasakten als Hülfsquellen für die Zustände um die Mitte des 2. Jahrhunderts benutzt. Daß ich dabei die wesentliche Richtigkeit der Ergebnisse meiner früheren Untersuchungen (Acta Joannis 1880) vorausgesetzt und von den vielfach abweichenden Urtheilen, welche Lipsius in seinem großen Werk über die apokryphen Apostelgeschichten inzwischen vorgetragen hat, mich sehr wenig beeinflußt gezeigt habe, macht einige Bemerkungen an dieser Stelle unentbehrlich. Zu einer umfassenden Revision der ganzen Frage wird erst die Zeit sein, wenn M. Bonnet endlich die schon längst verheißene Ausgabe der Akten des Johannes und des Andreas wird veröffentlicht haben.

Zur Feststellung dessen, was wir von Leucius und seinen Schriften wissen können, empfiehlt es sich nicht, wie Lipsius I, 83, von dem auszugehen, was Photius über einen Codex berichtet, in welchem Akten des Petrus, Johannes, Andreas, Thomas und Paulus enthalten waren (cod. 114). Denn erstens hat Photius, wie ich unten Beil. X, 7 abermals bewiesen zu haben meine, wenigstens auf eine jener Schriften, die Paulusakten, den Verfassernamen Leucius Charinus irriger Weise übertragen. Zweitens aber ist seinen Worten nicht sicher zu entnehmen, ob er, was ich noch immer für das Wahrscheinliche halte[1], in einer der in jenem Codex vereinigten Schriften oder in mehreren derselben Stellen fand, welchen er entnahm, daß Leucius diese und

chronologischen Anhalt, da wir das Alter dieser christlichen Bearbeitung des ursprünglich jüdischen Buchs nicht kennen cf. Schürer, Gesch. des jüd. Volks II, 683 f. Übrigens ist zu dem „peperit et non peperit“ V 72, 4 vor allem Clem. strom. VII, 94 (*τέτοκεν καὶ οὐ τέτοκεν, φησὶν ἡ γραφή*); Tert. de carne Christi 23; Epiph. haer. 30, 30 zu vergleichen. Nach Tertullian müßte dies aus einem (apokryphen) Buch Ezechiel stammen.

1) Cf. Acta Joannis p. LXVII. LXXII. Als Titel des Buchs in Apposition zu *βιβλίον* nennt Photius (*αἱ λεγόμεναι*) *τῶν ἀποστόλων περίοδοι.* Darauf folgt die Inhaltsangabe, dann erst *γράφει δὲ αὐτάς, ὡς δηλοῖ τὸ αὐτὸ βιβλίον, Λεύκιος Χαρῖνος.* Damit vergleiche man, wie Photius die Verfassernamen, welche er als Bestandtheil der Titel vorfand, einzuführen pflegt z. B. cod. 106—113. Der cod. 114 war also wie der cod. 116 ein *βιβλίον ὅσον ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ συντεταχότος ἀνεπίγραφον*, aber darum für Photius doch nicht wie cod. 115 ein *βιβλίον ἀνώνυμον*, weil er die ihm sicherlich zu Ohren gekommene Tradition von Leucius als Verfasser durch „dasselbe Buch“, welches die fraglichen Schriften enthielt, bestätigt fand.

somit die ganze Sammlung verfaßt habe, oder ob er, wie Lipsius (I, 87) meint, den Verfassernamen Leucius auf dem ersten Blatt des Bandes fand. Im letzteren Fall wäre wahrscheinlich, daß schon der Schreiber jenes Codex und wer weiß wie viele Vorgänger desselben den Namen Leucius fälschlich wenigstens auf die letzte der hier äußerlich zu einer Sammlung vereinigten Schriften ausgedehnt hätten. Wenn aber auf eine der 5 Schriften mit Unrecht, dann wissen wir nicht, ob nicht auf andere ebenso. Von da kommt man weder zu einem Wissen darüber, welchen Büchern nach ursprünglicher Tradition der Name des Leucius zukommt, noch zu einer Erkenntnis des Ursprungs dieser Tradition. Es empfiehlt sich vielmehr von dem ältesten Vorkommen des Namens Leucius im Zusammenhang mit der Geschichte der Apostelzeit auszugehen. Epiphanius um 375 kennt einen Leucius als einen mit dem Apostel Johannes gleichgesinnten Mann in dessen Umgebung[1]. Der zweite feste Punkt ist die durch die Jahrhunderte von Augustin

1) Haer. 51, 6 cf. Acta Jo. p. LXI. Vielleicht noch etwas früher hat Pacianus († vor 392) seine ep. 1 ad Sympron. M geschrieben. Cf. meine Acta p. LXV f. Mag derselbe dort auch noch so gedankenlos allerlei Namen aus Pseudotert. c. haer. 21 ff. zusammengerafft haben, so ändert das wenig an dem Werth seiner von dieser Quelle unabhängigen und höchst originellen Angabe, daß die nach Proklus genannte montanistische Partei lügnerischer Weise vorgebe, von Leucius belebt zu sein (*animatos*), und sich rühme, von Proklus unterrichtet worden zu sein (*instructos*). In solchem Gegensatz kann *animari* nur heißen: ins Dasein gerufen werden oder doch im ersten Stadium des Daseins zum Leben gebracht werden, im Gegensatz zu der späteren Ausbildung. Vom Taufwasser rühmt Tertullian das *animare posse* de bapt. 3. Also eine erste Anregung zu ihrem eigentümlichen geistigen Leben wollen jene Montanisten von Leucius empfangen haben, ehe sie durch Proklus ihre Ausbildung empfingen. Leucius ist also eine ältere Auktorität und zwar, da es sich um Phrygier handelt, eine alte Auktorität der kleinasiatischen Kirche, ferner eine Auktorität, welche Pacianus ebenso unbedenklich anerkennt und durch sein *mentiuntur* gegen Misbrauch verwahrt wie Clemens den Nikolaus und Hippolyt den Matthias (oben S. 757). Ist der angebliche Apostelschüler Leucius, wie Lipsius S. 92 in Übereinstimmung mit mir glaubt, nicht von dem angeblichen Apokryphenverfasser Leucius zu unterscheiden, so haben Pacianus, Epiphanius und Andere freilich nicht wohl daran gethan, den Leucius für sich und die katholische Kirche in Anspruch zu nehmen; aber es ist eine ganz untergeordnete Frage, ob sich dies aus eigener kritikloser Lesung der leucianischen Schriften oder aus einer Trübung mannigfach vermittelter Überlieferung erklärt. Die Überlieferung von dem Apostelschüler Leucius konnte sich in katholischen Kreisen nicht verbreiten und behaupten, wenn diese Person nicht in den dem Leucius zugeschriebenen Schriften deutlich als Schüler von Aposteln und speciell des Apostels Johannes charakterisirt war.

bis zu Photius hindurch vielfach bezeugte Überlieferung, daß Leucius der Verfasser gewisser apokrypher Apostelgeschichten sei. Unter den Zeugnissen für diese Überlieferung ist aber dasjenige des Photius, welcher nachweislich eine mit jener Gruppe von Schriften nur äußerlich verbundene Legende unterschiedslos mit den übrigen zusammenfaßt, und dasjenige Augustins, welcher einmal die sämtlichen von den Manichäern kanonisirten Apostelgeschichten ohne Specification dem Leucius zuschreibt (acta cum Felice II, 6), weniger gewichtig, als das Zeugnis solcher, welche einzelne dieser Legenden namhaft machen. Unter diesen wiederum ist dasjenige des Innocenz von Rom (oben S. 245) das merkwürdigste, weil hier in deutlicher Unterscheidung die den Petrus und den Johannes betreffenden Schriften dem Leucius, die Akten des Andreas den Philosophen Nexocharides und Leonidas[1], diejenigen des Thomas aber gar keinem bestimmten Verfasser zugeschrieben werden. Dazu kommt das Zeugnis des Turibius von Astorga (Acta Jo. p. 209). Dieser nennt beispielsweise — denn er schließt mit *et his similia* — als Bestandtheile der bei den Priscillianisten verbreiteten Sammlung actus Andreae, Joannis, Thomae. Da er diese drei Schriften durch zweimaliges *vel illos* auseinanderhält, und nicht hinter der ganzen Aufzählung, sondern hinter *vel illos qui appellantur S. Joannis* die Worte einschaltet *quos sacrilego Leucius ore conscripsit*, so ist es unzulässig, diese Angabe auf die Andreas- und Johannesakten zusammen zu beziehen (so noch Lipsius I, 54). Turibius kennt den Leucius nur als Verfasser der Johannesakten unter den 3 Büchern, die er namhaft macht. Er bestätigt also das Zeugnis des Innocenz, soweit er sich mit demselben berührt. Soweit die Überlieferung darüber Auskunft gibt, haben die Johannesakten vor den übrigen Schriften dieser Gruppe den nächsten Anspruch auf den Verfassernamen Leucius.

Schon hiernach würde man mit hoher Wahrscheinlichkeit behaupten dürfen, Leucius, der angebliche Schüler des Johannes bei Epiphanius (und Pacianus), müsse eine und dieselbe Person sein mit Leucius, dem angeblichen Verfasser der Johannesakten (und vielleicht noch anderer Apostelakten). Nun aber sagt schon Philaster von einer Schrift dieser Gruppe, den Andreasakten, daß Schüler des betreffenden

1) Die alte Annahme, daß unter diesen Namen nur wieder Leucius Charinus stecke, welche auch Lipsius wieder erneuert I, 84 f., habe ich p. LXXI. 209, 10 dahingestellt gelassen. Man wird dem Urtheil v. Gutschmids bei Lipsius II, 2, 430 zustimmen müssen, daß hierin vielmehr eine relativ werthvolle Überlieferung steckt.

Apostels sie aufgezeichnet haben (oben S. 237), und Spätere, welche von dieser Literatur noch Kunde besaßen, nennen den Leucius, den Verfasser verschiedener Apokryphen, worunter auch die Johannesakten sich befinden, einen Schüler von Aposteln[1]. Die genannte Combination ist also auch in der Tradition begründet, und es kann sich nur darum fragen, was die Tradition, daß der Johannesschüler Leucius die Johannesakten und vielleicht noch andere Akten verfaßt habe, erzeugt hat. In hohem Grade unwahrscheinlich ist schon nach dem vorhin über Photius Bemerkten, daß die in ihrem Umfang nicht immer gleiche Sammlung von Apostellegenden in einem Titel oder einer Vorrede den Namen Leucius an der Stirn getragen habe. Es wäre dann unbegreiflich, daß dieser Name so spät auftaucht und auch, nachdem er aufgetaucht ist, so selten erwähnt wird, wo auf diese Gruppe von Schriften die Rede kommt. Eusebius, Epiphanius, Philaster, Amphilochius, Agapius, Faustus, Johannes von Thessalonich, Epiphanius Monachus, die Concilsakten von 787, die Bibelverzeichnisse: sie alle sprechen mit unerheblichen Variationen des Ausdrucks immer nur von (sogenannten oder fälschlich sogenannten) Apostelgeschichten oder Wanderungen der Apostel und zwar auch da, wo eine Titelangabe beabsichtigt scheint. Auch die, welche von Leucius als Verfasser wissen und reden, wie Turibius (Acta p. 210, 11) und Photius, stellen die Aussage dieses ihres Wissens selbständig neben den üblichen Titel. Weil auf dem Titel der Sammlung wie der einzelnen Schriften nicht der Name eines Verfassers, sondern der Name der Apostel stand, von welchen sie handelten, sprechen Augustin (Acta p. 202, 8. 15), Innocenz (oben S. 245), das Dekret des Gelasius (oben S. 265) von diesen Schriften als solchen, die unter dem Namen der Apostel geschrieben sind, und darauf allein gründet sich der Vorwurf der Pseudepigraphie, wie ihn Amphilochius erhob (Acta Jo. p. 197. LXIX).

Stand aber der Name Leucius nicht auf dem Titel der Sammlung oder einzelner ihrer Bestandtheile, so kann die Überlieferung, welche in Bezug auf die Akten des Johannes (und des Petrus) außerhalb jeder Concurrenz steht, nur aus Lesung des Buchs erwachsen, in Stellen desselben, welche diesen Namen enthielten, begründet sein. Die dritte Möglichkeit, daß diese Schriften, wie etwa die Apostelgeschichte des Lucas, vom Anfang ihrer Verbreitung an von einer

1) „Melito“ und „Mellitus“ in meinen Acta Jo. p. 216—218. LXVII. LXXXVII ff. Die Erörterungen von Lipsius I, 107—111 stehen dem oben Gesagten nicht im Wege.

bestimmten Tradition über den Verfasser begleitet gewesen seien, welche aus der zeitgenössischen Kunde der Wirklichkeit oder einem gleich alten Gerücht entstanden wäre, ist durch das Schweigen gerade auch der älteren Zeugen ausgeschlossen. Vollends hinfällig sind die Versuche von Lipsius, an die Stelle des Namens Leucius als Selbstbezeichnung des Verfassers die Namen Prochorus oder Eutyches-Verus zu setzen[1]. Denn in diesem Falle wäre ganz unbegreiflich, wie das äußerlich anonyme Buch plötzlich zu dem durch nichts, weder durch seinen Titel, noch durch seinen Inhalt dargebotenen Namen des Leucius gekommen wäre, und zwar ohne daß von irgend einem Kenner des Buchs dagegen Widerrede erhoben und dagegen der Name Prochorus oder Eutyches bevorzugt wurde. Es bleibt also dabei, daß der Verfasser der Johannesakten im Verlauf seiner Erzählung sich selbst als einen anwesenden Schüler des Johannes eingeführt und an der einen oder anderen Stelle sich mit Namen genannt hatte. Daß uns diese Stelle unter den Fragmenten nicht erhalten ist, hat nichts Bedenkliches. Das „Wir“, welches sich oftmals findet, und das aus demselben gelegentlich auftauchende „Ich“ bestätigen ausreichend, was sich aus der Kritik der Tradition ergibt, daß der Erzähler und somit der angebliche Verfasser des Buchs seine Person nicht verschleiert, sondern so deutlich hat hervortreten lassen, daß die Tradition über ihn sich daraus völlig erklärt[2].

Seitdem wir über die Petrusakten genauere Kunde besitzen, ist auch erst die durch ihre Bestimmtheit imponirende Angabe des Innocenz zu würdigen, daß die Petrus- und Johannesakten, und z. B. nicht die Andreasakten ein Werk des Leucius seien. In der That besteht zwischen den Petrusakten und den Fragmenten der Johannesakten eine Verwandtschaft der Ideen und Ausdrucksweise[3], welche auch ohne jede Stütze in der Tradition die Identität der Verfasser begründen könnte. Daß uns in den Petrusakten kein solches „Wir“ und „Ich“ begegnet[4], wie in den Johannesakten, spricht nicht da-

1) Lipsius I, 113 f. Die Sache liegt zu einfach, als daß eine materielle Kritik dieser Vorschläge hier erforderlich wäre, zumal Lipsius S. 115 zugesteht, daß gegen meine Hypothese, wie er es nennt, „nichts Positives“ einzuwenden sei.

2) Cf. meine Acta Jo. p. LXVIII; Lipsius I, 113.

3) Oben S. 839 A. 2—4; S. 840 A. 2. 3; S. 850 A. 2; Lipsius II, 1, 266. 272.

4) Was Lipsius I, 113; II, 1, 272 anführt, ist schwerlich vergleichbar. Die Worte *et non esse qui nos confortaret* p. 49, 10 ed. Lipsius hängen von dem ein gegenseitiges Anreden ausdrückenden *fratres scandalizabantur ad invicem* ab und enthalten einen im griech. Original wenig anstößigen

gegen. Denn Leucius, welcher sich für einen in Kleinasien lebenden Schüler des Johannes ausgegeben hatte, konnte sich in Bezug auf andere Apostel, die in anderen Ländern gewirkt hatten, an der Rolle eines räumlich fernerstehenden Berichterstatters, der doch immerhin ein „vir apostolicus“ war, genügen lassen. Von hier aus läßt sich nichts dagegen einwenden, daß „Leucius“ auch der Verfasser der Thomasakten[1] und der Andreasakten sei. In Bezug auf letztere wird diese Annahme durch die Angabe des Innocenz nicht schlechthin ausgeschlossen, auch wenn diese, wie wahrscheinlich, aus einer uns unbekannten guten Quelle geflossen ist und schließlich auf die Andreasakten selbst zurückgeht; denn es hätte nichts Unwahrscheinliches, daß ein und derselbe Schriftsteller sich das eine Mal unter der Maske des Johannesschülers Leucius, das andre Mal unter der Maske eines Paars von Andreasschülern Nexocharides(?) und Leonidas eingeführt und wiederum in anderen gleichartigen Schriften über Petrus und Thomas auf dieses Mittel der Selbstempfehlung verzichtet hätte. Als nahezu sicher wird vorläufig nur gelten dürfen, daß die Akten des Johannes und des Petrus von dem gleichen Verfasser herrühren.

Unter den Zeugnissen für die Abfassung der Johannes- und somit auch der Petrusakten vor dem letzten Ende des 2. Jahrhunderts steht obenan die unfragliche Benutzung der ersteren in den Hypotyposen des Clemens[2]. Es ist dies zugleich ein lehrreicher Beweis

Übergang aus der indirekten in die direkte Rede. Auffälliger ist allerdings das „Wir“ p. 69, 2—8, welches vorauszusetzen scheint, daß der Erzähler bei der dort erzählten Wundergeschichte anwesend war. Da das aber im ganzen Buch, auch im griechischen Original und den Übersetzungen des Schlußtheils beispiellos dasteht und auch im dortigen Zusammenhang von den Begleitern des Petrus stets nur in 3. Person geredet wird p. 66, 21; 68, 16. 30; 69, 21, so liegt wahrscheinlich nur eine Confusion des Übersetzers vor. Ein „Wir“, wie es wiederholt im Munde der dort in 3. Person eingeführten Personen vorkommt (p. 68, 19—22; 69, 10—13), ist aus der gleichartigen Rede p. 69, 3—6 irrtümlich auch in die einrahmende Erzählung eingedrungen.

1) Der nebensächliche Gebrauch, welchen ich Bd. I, 784—787 von denselben gemacht habe, beruht auf der Voraussetzung, daß die Thomasakten ursprünglich griechisch geschrieben und, abgesehen von den der syrischen Recension eigentümlichen Stücken, wenn nicht von demselben Mann, so doch von einem Gesinnungsverwandten und Zeitgenossen des Leucius verfaßt sind. Die kritischen Fragen in Bezug auf diese Akten sind aber viel zu verwickelter Natur, als daß hier mit wenigen Bemerkungen etwas auszurichten wäre cf. Lipsius I, 225—247.

2) Forsch. III, 87. 97. Merkwürdiger Weise hat Lipsius, welcher es I, 70. 350. 450 mit mir für zweifellos hält, daß es sich hier um ein Citat

dafür, daß der gnostische Charakter dieser Schriften auch für Theologen von Bildung und katholischer Gesinnung in jener Zeit kein Hindernis gewesen ist, sie mit Wißbegier zu lesen und sich allerlei Dinge daraus gläubig anzueignen. Daß es da, wo uns der ursprüngliche Text oder überhaupt jeder Text der leucianischen Akten fehlt, seine Schwierigkeit hat, die direkte Herkunft einzelner Traditionen aus denselben unwidersprechlich zu beweisen, versteht sich von selbst. Aber es bedürfte doch einer etwas klareren und einheitlicheren Darlegung einer entgegengesetzten Ansicht, als sie Lipsius gegeben hat, ehe meine Beweisführung für die leucianische Herkunft der schon im Can. Mur. im Excerpt vorliegenden Erzählung von der Entstehung des 4. Ev. als erschüttert gelten kann[1]. Die seither ans Licht ge-

---

aus den Johannesakten handele, versäumt, in dem Ergänzungsheft (1890) seine resultatlosen Erörterungen I, 512—514 durch die Mittheilung zu ergänzen, daß seit dem J. 1884 über die Provenienz und die Echtheit der lat. Adumbrationen ein vernünftiger Zweifel nicht mehr möglich ist cf. Forsch. III, 10—15; 79—103; 133—147.

1) Acta Jo. p. CXXVI—CXXXI. 198 f. und hier oben S. 36 ff. Es läßt sich nicht weiter kommen, wenn man wie Lipsius I, 68. 447 nicht empfindet, daß der Bericht des Can. Mur. eine ausführlichere, in schriftlicher Form vorliegende, romanhafte Darstellung bereits voraussetzt, und wenn man in diesem Excerpt nächst den Angaben des Clemens, des Irenäus und des Eusebius die Wurzeln einer lat. Erzählung finden mag, welche bereits Victorinus von Pettau (um 290?) benutzt haben soll. Abgesehen von einzelnen naheliegenden Fragen, die unbeantwortet bleiben, wie z. B. das Verhältnis der Angaben des Theodor von Mopsuestia zu dieser lat. Erzählung zu erklären sei (cf. oben S. 38), bleibt die Gestalt dieser lat. Erzählung selbst in einem unheimlichen Dunkel. Nach Lipsius I, 68. 446 scheint sie nichts anderes sein zu sollen, als ein „vielleicht schon im 3. Jahrhundert entstandener und später mehrfach überarbeiteter und erweiterter Evangelienprolog". Diesen katholischen, von Leucius ganz unabhängigen Prolog, welcher unter den mancherlei alten Prologen, die auf uns gekommen sind, nicht wiederzufinden ist, soll Hieronymus mit den Worten „ut ecclesiastica narrat historia" (praef. in Matth.) citirt haben, und mit demselben Titel soll Augustinus oder Pseudoaugustinus (Acta Jo. p. 207, 3. 14), und auch Hieronymus mit „ecclesiasticae historiae" (comm. in Matth. c. 20, 3; contra Jovin. I, 26) den ganz anders gearteten, von Leucius abhängigen Prolog zu Johannes (cod. Amiat. ed. Tischendorf p. 144; Fuldensis ed. Ranke p. 432) oder vielmehr eine erweiterte, gleichfalls bisher nirgends aufgefundene Recension desselben für das Ölmartyrium des Johannes citirt haben, während derselbe Pseudoaugustin diesen letzteren Prolog wenige Zeilen später auch als „patrum literae" citirt (Lipsius I, 65—68. 421). Dazu kommt dann noch, um jede erfolgreiche Untersuchung zu vereiteln, die von mir wiederholt auf ihr richtiges Maß zurück-

tretenen Petrusakten bringen willkommene Bestätigung. Erstlich sehen wir aus diesen, daß Leucius in der That, im Anschluss an 1 Joh. 1, 1—4 und mit Rücksicht auch auf das 4. Ev. über die evangelische Schriftstellerei der Apostel reflektirt hat (oben S. 850 f.). Zweitens aber fehlt es nicht an Spuren davon, daß der murat. Fragmentist ebenso wie die Johannesakten auch die Petrusakten gelesen

---

geführte Annahme von frühzeitigen katholischen Bearbeitungen der gnostischen Apostellegenden s. oben S. 841 ff. A. 1 und unten zu Beilage X, 7. In Bezug auf den doch gewiß denkwürdigen und merkwürdig constant wiederkehrenden Ausdruck „ecclesiastica (oder ecclesiasticae) narrat (narrant, tradunt) historia (historiae)“ cf. Acta Jo. p. 199, 11. 20; 200, 8. 20; 206, 6; 207, 3; CIV. CXXI. CXXVI und hier oben S. 38. Was soll es helfen, wenn Lipsius I, 65 aus Stellen des Eusebius, wo *ἱστορία* weder das in Rede stehende Attribut *ἐκκλησιαστική* noch eines jener auf schriftliche Fixirung hinweisenden Prädikate hat, beweist, was Niemand bezweifelt, daß jede beliebige, auch mündlich tradirte Erzählung *ἱστορία* heißen kann. Daß der späte Kirchenhistoriker Nicephorus Callistus unter *οἱ τὰς ἐκκλησιαστικὰς ἱστορίας ἀριδήλως ἀνταξάμενοι* (II, 34) nicht die Verfasser apokrypher Apostelgeschichten verstehe, soll damit bewiesen werden, daß derselbe II, 46 die Urtheile des Eusebius über den Kanon und die Apokryphen des NT's abschreibt (Lipsius I, 59). Freilich versteht Nicephorus unter jener Bezeichnung im Gegensatz zu der allein kanonischen AG. des Lucas die Verfasser aller nicht kanonischen, aber in der Kirche mehr oder weniger angesehenen Geschichtserzähler (cf. die Unterscheidung des Leontius oben S. 295), darunter namentlich auch den Eusebius; aber die weitere Ausführung zeigt ja, daß er auch die Verfasser des clementinischen Romans (II, 35), der Petrus- und Paulusakten (II, 36) und noch mancher anderer Apostellegenden (II, 39—43) dazu rechnet. Auch den oder die Verfasser der Paulusakten (II, 25 *οἱ τὰς Παύλου πράξεις ἀνταξάμενοι*) stellt er dort, wo er sie excerpirt, neben Lucas. Die katholischen Petrus- und Paulusakten werden in einer Hs. des 13. Jahrhunderts geradezu *ἱστορία ἐκκλησιαστική* genannt (Lipsius, Actus Petri p. LXVI). Es fragt sich aber zunächst darum, ob im Abendland als „historiae ecclesiasticae“ Geschichtenbücher citirt werden konnten, welche Philaster wegen angeblicher Fälschung durch die Ketzer nicht im Gottesdienst, wohl aber von den reiferen Christen gelesen haben wollte (oben S. 227), aus welchen Augustin gelegentlich sich geneigt zeigt, Thatsächliches sich anzueignen, obwohl sie apokryph und für ihn nicht, wie für die Manichäer, die sie in ihrem Kanon haben, eine bindende Auktorität sind (Acta Jo. p. 201, 25 — 202, 1; 205, 8). Es kommt auf den im Abendland eigentümlich entwickelten Begriff „ecclesiasticus“ an (oben S. 241 A. 7). Der Sache wird jedenfalls durch die Art nicht gedient, wie Lipsius, der doch die Früchte meiner Arbeit mit Einschluß der Druckfehler (z. B. meine Acta Jo. p. 199, 15 [vol. VII, 655 statt 155] cf. Lipsius I, 66) meist ohne Dank sich angeeignet hat, in diesem wie in anderen Punkten mich „widerlegt“.

hat (oben S. 844 A. 1). Zu Clemens und dem murator. Fragmentisten gesellt sich die montanistische Partei, welche nach Pacians unerfindlichem Bericht behauptete, von Leucius in der Anfangsperiode der montanistischen Bewegung, jedenfalls vor dem Auftreten des Proklus, erste Anregungen empfangen zu haben (oben S. 857 A. 1), und die Quartadecimaner, welche sich, wie man aus Theodoret entnehmen muß, auf Apostelakten dafür beriefen, daß Johannes ihre Osterpraxis begründet habe[1]. Nimmt man hinzu, daß nach Epiphanius diese apokryphen Apostelgeschichten, worunter er auch die Johannesakten namhaft macht, bei verschiedenen enkratitischen Parteien, besonders in Kleinasien in Ansehen standen (Acta Jo. CXLIII. 197 f.), so hat man die Wurzel dieses schon um 200 von Kleinasien bis nach Alexandrien und Rom seine Zweige ausbreitenden Gewächses, d. h. die Abfassung der leucianischen Apostelgeschichten in der Zeit vor dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts zu suchen. Mein ausdrücklich als nur hypothetisch bezeichneter Versuch, die Abfassungszeit (auf c. 130) näher zu bestimmen, und die damit zusammenhängende Vermuthung, daß schon Papias, wenn er etwa erst um 140—150 geschrieben hätte, diese Dichtungen berücksichtigt habe (Acta Jo. p. CXLV ff.), lassen sich nicht ausreichend begründen. Es ist doch wahrscheinlicher, daß „Leucius" den Tod der echten Apostelschüler, wie eines Polykarp († 155), abgewartet hat, ehe er seine Fabeleien über Johannes in Umlauf setzte. Schrieb er um 160, so begreifen sich leichter die Anachronismen in Bezug auf die Form der Abendmahlsfeier zur Zeit des Johannes (Acta Jo. p. CLI) und die gottesdienstliche Vorlesung der Evangelien zur Zeit des Petrus (oben S. 849 f.). Auch bei dieser Annahme ist der Eingang, welchen die Schriften des Leucius schon im 2. Jahrhundert bei Katholiken und Montanisten fanden, keineswegs unerklärlich. Der Verfasser gehörte nicht zu der Kirche des verhaßten Marcion und nicht zur Schule Valentins. Die enkratitischen, doketischen[2] und patripassianischen Tendenzen, denen er huldigte, fanden in der Kirche, als deren legitimes Glied er sich

---

1) Acta Jo. p. 210. CXLIII. Bei Lipsius I, 57. 354 vermisse ich jede Aufklärung über die angeblich confuse Angabe Theodorets.

2) Er mag ein Geistesverwandter wie ein Zeitgenosse des Cassianus gewesen sein, welcher sich von der Schule Valentins losgesagt hatte (oben S. 636 A. 1). Die S. 744 ff. erörterte Geschichte mit dem Petrusev. ist ein lehrreiches Analogon zu der Einbürgerung der leucianischen Apostelgeschichten auch in katholischen Kreisen.

gebärdet, reichliche Anknüpfungspunkte. Das Verlangen von den Aposteln mehr zu hören und namentlich zu lesen, als die AG des Lucas bot, muß überall groß gewesen sein. Auffällige Widersprüche mit jenem älteren und in der Kirche angesehenen Buch scheint Leucius vermieden zu haben, und in Bezug auf das darüber hinausgehende Neue, was er erzählte, hatte er keinen Concurrenten.

7. Die Paulusakten.

Vor allen anderen außerkanonischen Apostelgeschichten zeichnet Eusebius eine *Παύλου πράξεις* genannte Schrift aus. Während er alle übrigen für häretische Machwerke erklärt und in übertreibender Weise von ihnen allen und besonders auch von den *Πέτρου πράξεις* behauptet, daß kein rechtgläubiger Schriftsteller der Vorzeit sie der Erwähnung werth geachtet habe, so daß es nicht genüge, sie einfach für unecht zu erklären (III, 25, 6 f. III, 3, 2), erklärt er die *Παύλου πράξεις* zwar für unecht, stellt sie aber unter die ntl. Antilegomena. Nur nicht eben als unbestritten sind sie überliefert; aber Eusebius stellt sie da, wo er die paulinische Literatur aufzählt, zwischen den Hebräerbrief und den Hirten, welchen Manche zu seiner Zeit dem Rom. 16, 14 gegrüßten Hermas zuschrieben (III, 3, 5), also in eine gewisse Verbindung mit Paulus brachten. Anderwärts stellt er sie hinter die Antilegomena unter den katholischen Briefen und an die Spitze einer zweiten Gruppe von Antilegomena, zu welcher außerdem noch der Hirt, die Apokalypse des Petrus, Barnabas, die sogenannten Apostellehren, eventuell auch die Apokalypse des Johannes und das Hebräerev. gehören (III, 25, 4). Dieser Beurtheilung entspricht durchaus die Stelle, welche die „Actus Pauli“ in dem Catal. Clarom. oben S. 159 einnehmen, welcher der Zeit und der kirchlichen Umgebung des Eusebius nicht allzu fern steht (oben S. 171). Erfahren wir durch diesen Katalog sowie durch den des Nicephorus, daß das Buch weit umfangreicher als irgend ein Buch des NT's und beinah ebenso umfangreich als der Hirt war (S. 159. 300. 396), so haben die Vermuthungen über seinen Inhalt weitesten Spielraum, und eingeschränkt werden sie nur durch das Zeugnis der Rechtgläubigkeit, das diesem Buch schon durch Vorstehendes ausgestellt ist. Auch Origenes gibt es ihm, indem er zweimal aus eigenem Antrieb einen Spruch daraus beifällig anführt, das eine Mal so, daß er einen ver-

wandten Spruch des 4. Ev. nur als noch erhabener bezeichnet[1], das andere Mal so, daß er es dem Leser anheimstellt, ob er einen in diesen *πράξεις* aufbewahrten Ausspruch Christi als echte Überlieferung gelten lassen wolle[2]. Origenes selbst trägt nicht das geringste Bedenken und macht von dem Spruch den ausgedehntesten Gebrauch. Er stellt sich also zu dieser Schrift wesentlich anders als zu der Predigt des Petrus; und vollends die von Eusebius so scharf verurtheilten Petrusakten würde Origenes nicht so behandelt haben, wenn er sie jemals citirt hätte. Auch darum ist es unerlaubt, in dem zweiten Citat des Origenes *Πέτρου* statt *Παύλου* zu lesen. Der Umstand, daß die scharfe Unterscheidung zwischen Paulusakten und anderen Apostellegenden, wie sie deutlich bei Eusebius, indirekt auch im Cat. Clarom. und bei Origenes vorliegt, in späteren Zeiten meist nicht mehr zu bemerken ist, kann uns weder an dem orthodoxen Charakter der Paulusakten irremachen, noch zu der Annahme verleiten, daß das rechtgläubige Buch aus der Zeit vor Origenes durch ein anderes ebenso oder ähnlich betiteltes Buch anderer Geistesart verdrängt worden sei. Die *περίοδος Παύλου* steht in dem Kanon des Nicephorus (oben S. 300) an der Spitze aller ntl. Apokrypha und getrennt von den Antilegomena (S. 299), welche übrigens so ziemlich dieselben sind, wie die, mit welchen Eusebius die Paulusakten zusammengestellt hatte. Daß trotzdem kein anderes Buch als dieses unter dem etwas abweichenden Titel gemeint sei, beweist unwiderleglich die genaue Übereinstimmuug der Stichenzahl bei Nicephorus (S. 300: 3600) und im Cat. Clarom. (S. 159: 3560). Wenn das hier trotz der Vertauschung von *πράξεις* mit *περίοδος*[3] evident ist,

1) De princ. I, 2, 3 *Unde et recte mihi dictus videtur sermo ille, qui in actibus Pauli scriptus est, quia „hic est verbum animal vivens". Joannes vero excelsius et praeclarius in initio evangelii sui dicit* etc.

2) In Jo. tom. XX, 12 (Delarue IV, 322) *εἴ τῳ δὲ φίλον παραδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου πράξεσιν ἀναγεγραμμένον ὡς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον „ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι", οὗτος κτλ.*

3) Daß der Unterschied dieser Worte ohne erhebliche Bedeutung für die literarische Kritik ist, zeigt Photius cod. 114 oben S. 856. Die aus 5 verschiedenen *πράξεις* bestehende Sammlung führt den Generaltitel *περίοδοι*. Es wäre ja begreiflich, daß die Orthodoxen den Namen *πράξεις*, weil er Titel eines kanonischen Buchs war, nicht gerne apokryphen und vollends als häretisch erkannten Büchern gaben. Amphilochius, der Verfasser des „truglosesten Kanons" (oben S. 219), hatte in seiner Schrift über die Pseudepigraphen, unter anderem gesagt: *οὐχὶ ἀποστόλων πράξεις, ἀλλὰ δαιμόνων συγγράμματα* (Acta conc. ed. Harduin IV, 302 cf. die Akten des Concils von 787 selbst ebendort p. 296). In dem Katalog oben S. 292,

so versteht sich dasselbe erst recht von selbst, wo der alte Titel unverändert wiederkehrt, wie in dem Anhang hinter dem Verzeichnis der 60 Bücher, wo *Παύλου πρᾶξις* von den nicht näher specificirten *περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* getrennt und dagegen mit *Παύλου ἀποκάλυψις* verbunden ist[1]. Von zweierlei Paulusakten weiß kein Zeuge etwas zu berichten, weder die Alten, welche sie im Unterschied von anderen Apostellegenden sehr günstig beurtheilen, noch die Späteren, welche sie mit den übrigen Apostellegenden zusammenstellen. So, abgesehen vom Kanon des Nicephorus, z. B. Johannes von Thessalonich[2] um 680 und Photius, welcher sie in einem

---

wo die Paulusakten ihre Sonderstellung neben den übrigen apokryphen Apostelgeschichten behaupten, obwohl sie für apokryph erklärt werden, heißen jene *πράξεις*, die übrigen *περίοδοι*, während sie bei Nicephorus, wo sie ganz in eine Linie gerückt sind S. 300, auch sämtlich *περίοδοι* heißen. Aber konsequent war man darin nicht cf. Eus. h. e. III, 25, 6; Philaster oben S. 237, Hier. v. ill. 1, Isidor von Pelusium oben S. 848, das Dekret des Gelasius oben S. 265 A. 3 und auch Photius cod. 114, welcher nur gelegentlich wie cod. 179 in dem Bericht über Agapius durch den Ausdruck „die sogenannten Praxeis der 12 Apostel“ ausdrückt, daß er diese Redeweise nicht anerkenne.

1) Oben S. 292. Über die Zusammenhänge zwischen diesen Katalogen s. oben S. 308—311.

2) In der schon oben S. 842 erwähnten Vorrede spricht er von purificirenden Bearbeitungen *περὶ τὰς καλουμένας ἰδικὰς περιόδους τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου καὶ Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου.* Er setzt also voraus, daß die Wanderungen des Paulus ebenso wie die der anderen genannten Apostel einer Reinigung bedurft haben, und somit von Haus aus häretischen Charakters waren. Daß es Paulusakten seit uralter Zeit gegeben habe, welche von Haus aus orthodox waren, wußte dieser Johannes nicht. Wir aber wissen dies und wissen dagegen nichts von gnostischen oder durch Häretiker gefälschten Paulusakten. Sollen wir nun nicht annehmen, daß Johannes in Bezug auf Paulus einfach geschwindelt hat, so bleibt nur die bereits oben S. 843 unter dem Text gegebene Erklärung übrig. Er hat von jenen katholischen, den Paulus und Petrus zugleich betreffenden Akten gehört, und da diese, was den Petrus betrifft, in der That an die Stelle gnostischer Akten treten wollten, ein analoges Verhältnis derselben auch zu den älteren Paulusakten angenommen. Das hierin liegende, von demjenigen des Origenes und der Kirche des 4. Jahrhunderts völlig abweichende Urtheil über die Paulusakten hat kein Gewicht, zumal es nur ganz indirekt ausgesprochen und erst durch Schlußfolgerungen zu erheben ist. Das Attribut *ἰδικαί*, welches Johannes jenen Büchern insgesamt gibt, bildet, wie das *actus separatos* bei Philaster oben S. 237, den Gegensatz zu *καθολικαί*, sei es in dem Sinn, daß sie nicht allgemein in der Kirche anerkannt, sondern nur in gewissen Kreisen beliebt und verehrt, gleich-

Bande mit Akten des Petrus, Johannes, Andreas und Thomas verbunden, und zwar als letzte Schrift dieser Sammlung las[1]. Wenn Photius von allen in jenem Codex verbundenen Akten behauptet, daß der Verfasser derselben, wie das Buch selbst anzeige, Leucius Charinus sei, und wenn er in seiner Charakteristik dieser Legendensammlung nichts von Unterschied zwischen den einzelnen Bestandtheilen der Sammlung macht, so liegt darin kein ausreichender Grund, die Identität der Paulusakten des Photius mit den orthodoxen Paulusakten zu beanstanden, welche wir von Origenes an bis zum Kanon des Nicephorus als constante Größe verfolgen können. Selbst wenn der Name des Leucius, welchen Photius auf die ganze Sammlung bezieht, in einem Generaltitel des Bandes enthalten war, würde das darin ausgedrückte Urtheil, daß auch die darin enthaltenen Paulusakten ein Werk des Leucius und gleich den übrigen Bestandtheilen der Sammlung gnostischen Ursprungs seien, kein größeres Gewicht

---

sam Privatschriften sind, sei es darum, weil jedes dieser Bücher es mit einem einzelnen Apostel zu schaffen hat, während die kanonische AG. sich mit allen Aposteln zugleich befaßt cf. oben S. 52 A. 2.

1) Cod. 114 oben S. 856. Unhaltbar ist meine frühere Behauptung (Acta Joannis p. LXXVI), daß die Paulusakten bei Photius die Akten der Thekla und des Paulus seien. Die Analogie einer Anführung des Manichäers Faustus, worüber oben im Text zu reden ist, reicht nicht aus; denn Faustus hat die Theklaakten eben nicht, wie Photius an der Hand des ihm vorliegenden Codex die darin enthaltenen Paulusakten, mit den übrigen Apostelgeschichten zusammengefaßt, sondern unterscheidet sie aufs deutlichste von den übrigen. Die 4 Geschichten des Petrus, Andreas, Thomas und Johannes bilden eine Gruppe für sich; sie gehören zum Kanon der Manichäer, während die Katholiken sie vom Kanon ausgeschlossen haben. Die Theklaakten gehören zwar nicht zum Kanon, sei es der Katholiken oder Manichäer, sind aber doch eine bei beiden Parteien beliebte und ziemlich angesehene Schrift. — Unverständlich ist mir, wie Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 1, 76 mir die Meinung andichten mochte, daß es überhaupt keine anderen Paulusakten außer den Theklaakten gegeben habe. Ich habe p. LXXV ff. lediglich zu beweisen gesucht, daß die von Manichäern und Priscillianisten gebrauchten Paulusakten nicht besondere gnostische Paulusakten seien, sondern eben die Theklaakten. Die negative Behauptung meine ich hier oben aufs neue und noch vollständiger bewiesen zu haben; die positive beschränke und berichtige ich. Aber die Existenz der uralten, nichts weniger als gnostischen, sondern gut katholischen Paulusakten zu leugnen, ist mir, wie der aufmerksame Leser von p. LXXV A. 2; p. LXXVII; auch A. 2 zu p. 213, 7 sehen muß, nie in den Sinn gekommen. Ich müßte auch nicht, wie Lipsius II, 1, 78 mir nachsagt, „in der Eile" eine Stelle des Origenes, sondern auch die allerbekanntesten Bibelverzeichnisse und die Angaben des Eusebius völlig übersehen haben.

haben, als das Urtheil des Photius selbst, wenn dieses lediglich auf die Verbindung der Paulusakten mit anderen Apostelgeschichten leucianischen Ursprungs und Charakters sich gründete. Die äußere Verbindung der einzigen Paulusakten, von welchen wir wissen, mit jenen gnostischen Apostelgeschichten hätte dann eben schon vor Photius das ungenaue Urtheil über die Paulusakten veranlaßt. Wie alt die Verbindung sei, und wie häufig sie stattfand, wissen wir nicht. Insbesondere ist unerweislich, daß die Manichäer eine Sammlung von Apostelgeschichten besaßen, worunter auch Paulusakten sich befanden, so daß man daraus auf die Existenz einer gnostischen Schrift dieses Titels schließen dürfte. Eher dagegen als dafür spricht, was Photius cod. 179 über eine griechische Schrift des Manichäers Agapius berichtet. Nachdem er bemerkt, daß dieser einzelne Aussprüche des Ev. und der paulinischen Briefe verdrehe, fährt er fort *καὶ ταῖς λεγομέναις „πράξεσι τῶν δώδεκα ἀποστόλων“ καὶ μάλιστα Ἀνδρέου πεποιθὼς δείκνυται κἀκεῖθεν ἔχων τὸ φρόνημα ᾐρμένον.* Diese von orientalischen Manichäern gebrauchte Sammlung wird gewiß außer den Andreasakten noch mehrere andere Stücke mit derjenigen des Photius gemein gehabt haben, kann sich aber in ihrem Umfang nicht mit dieser gedeckt haben. Der, wie das *λεγομέναις* zeigt, der Schrift des Agapius entlehnte, von diesem selbst gebrauchte Titel wäre unzutreffend, wenn dieselbe auch Paulusakten enthielt; denn Paulus gehört nicht zu den 12 Aposteln. Die Lehre des Paulus schöpfte Agapius aus dessen Briefen, die Lehre der 12 Apostel aber nicht aus den katholischen Briefen oder der AG des Lucas, sondern aus einer Sammlung apokrypher Apostelgeschichten. Der Titel, welchen er derselben gibt, wird nicht ohne bewußten Gegensatz gegen die von manchen Katholiken ebenso benannte kanonische AG gewählt sein (cf. oben S. 52 A. 2). Die Manichäer konnten ihn mit scheinbar größerem Recht auf ihre Sammlung als die Katholiken auf ihr einziges Buch anwenden, wenn dieselbe außer den auch in der Sammlung des Photius enthaltenen Akten des Petrus, Johannes, Andreas, Thomas etwa noch solche des Philippus und des einen oder anderen sonstigen Urapostels enthielt. Nur die einzigen uns bekannten Paulusakten paßten nicht in diese Sammlung und zu diesem Titel. Das Gleiche ergibt sich für die Manichäer des Westens aus der Stellung des Faustus (Aug. c. Faust. XXX, 4). Wenn dieser den Katholiken zum Vorwurf macht, daß sie die übrigen Apostel außer Paulus, nämlich den Petrus und den Andreas, den Thomas und den Johannes, diese klassischen Zeugen für die manichäische Ethik von ihrem Kanon

ausschließen, und wenn er sich dann von diesen Zeugen, welche die Katholiken nicht gelten lassen, zu Christus und Paulus wendet, welche sie anerkennen, und nun für Paulus noch einmal, wie er es schon kurz vorher gethan hatte, die Akten der Thekla und des Paulus citirt, so ist doch klar, daß sich in der Sammlung apokrypher Apostelgeschichten, welche für die Manichäer kanonische Geltung besaß, keine Paulusakten befanden. Mag die Aufzählung unvollständig sein; eine von den Manichäern hochgeschätzte und dagegen von den Katholiken für apokryph erklärte Geschichte des Paulus ist durch dieses authentische Zeugnis so bestimmt wie möglich ausgeschlossen. Wenn Faustus daneben die Theklaakten als eine auch den Katholiken nicht verdächtige Schrift nennt, so ist damit natürlich nicht gesagt, daß sie zum Kanon der Katholiken gehört; sondern nur dies, daß sie ebensowenig wie irgend ein anderes Buch, woraus man die Lehre des Paulus schöpfen könnte, zu den den Manichäern eigentümlichen, von den Katholiken aber für apokryph erklärten Theilen des Kanons gehören. Vom Standpunkt dieser Zeugnisse der Manichäer Agapius und Faustus aus ist dann auch zu würdigen, was ihr Zeitgenosse[1] Philaster über den Gebrauch apokrypher Apostelgeschichten bei Manichäern und anderen ähnlichen Häretikern sagt (oben S. 237). In einer Erörterung über Apokryphen behauptet dieser, die Manichäer und andere derartige Leute[2] hätten Akten des seligen Andreas und des seligen Evangelisten Johannes und ebenso des Apostels Petrus und gleichermaßen solche des Apostels Paulus, aus deren Wundergeschichten sie ihre Lehre von der wesentlichen Gleichheit der menschlichen und der thierischen Seele begründen. Diese Aufzählung ist sachlich ebenso ungenau wie stylistisch nachlässig. Den Namen des Thomas würde ein genauer Berichterstatter hier am wenigsten übergangen haben. Ferner steht Paulus hier wie bei Photius am Schluß. Sodann ist Philaster hier in einer strengen Rüge aller derer begriffen, welche die apokryphen Schriften den kanonischen vorziehen. Daher lag es ihm fern, einen strengen Unterschied zwischen besseren und

1) Auch Agapius müßte dem Ausgang des 4. Jahrhunderts angehört haben, wenn er wirklich, wie Photius meinte, die Lehre des Eunomius bekämpft hat.

2) Es kann *tales* auch mit *actus* verbunden werden, „solche Apostelgeschichten", d. h. nach dem Vorangehenden *actus separatos*, *actus apocryphos* cf. oben S. 246 A. 1. In dem anderen, oben angenommenen Fall ist das *et alii quam plurimi* S. 236 letzte Zeile zu vergleichen und unter anderen an die Priscillianisten zu denken cf. S. 234. 571.

schlimmeren Apokryphen zu machen, zumal er von den Apokryphen insgesamt urtheilt, daß sie von Häretikern interpolirt seien. Da wir nun aus den Zeugnissen der Manichäer Agapius und Faustus gesehen haben, daß die Manichäer jener Zeit keine mit den von ihnen kanonisirten, gnostischen Apostellegenden gleichartigen Paulusakten in Gebrauch hatten, so ist Philaster einer irreführenden Berichterstattung überführt. Es sind zwei Erklärungen möglich, wodurch er einigermaßen entschuldigt werden kann. Entweder es haben Manichäer und Priscillianisten gelegentlich auch einmal die katholischen Paulusakten citirt und Philaster hat diese, weil apokryph und daher nach seinem Urtheil verdächtig, mit den gnostischen Legenden auf gleiche Linie gestellt, oder er bezeichnet hier mit dem Namen Pauli actus die Theklaakten, mit welchen er nicht glimpflicher zu verfahren für gut fand. Letzteres ist das weitaus Wahrscheinlichere. Denn wir wissen, daß Faustus die Theklaakten mit Hochachtung als Quelle für die Lehre des Paulus citirte, und wissen nichts davon, daß die Manichäer jener Zeit die alten katholischen Paulusakten gebraucht haben. Dazu kommt die allgemeinere Beobachtung, daß im Abendland damals andere Paulusakten als die der Thekla und des Paulus überhaupt kaum bekannt gewesen zu sein scheinen. Wie Faustus, so erwähnt auch Hieronymus[1] und noch das Decretum Gelasii[2] nur die Theklaakten, und sie schweigen in Zusammenhängen, wo man nach allen Analogien deren Erwähnung erwarten sollte, von sonstigen Paulusakten. Die orthodoxen Paulusakten, welche wir in den orientalischen Kirchen von Origenes an bis zu Photius und, wie sogleich noch zu besprechen ist, über Photius hinaus verfolgen können, sind im Occident lange unbekannt geblieben[3]; gnostische Paulusakten aber, welche von jenen zu unterscheiden wären, hat es überhaupt nicht gegeben.

---

1) Hier. v. ill. 7. Ebendort wäre der rechte Ort gewesen, auch Paulusakten zu erwähnen, aber auch in v. ill. 5, wenn man v. ill. 1 oder Eus. h. e. III, 3, 5 vergleicht.

2) Nicht unter den übrigen Apostelgeschichten, wo der Name des Paulus überhaupt fehlt (oben S. 265 A. 3 Nr. 1), sondern in der Gruppe, an deren Spitze der Pastor, und an deren Schluß die Sprüche des Xystus stehen, findet sich der Titel *Liber, qui appellatur actus Theclae et Pauli apostoli, apocryphus* Epist. pontif. ed. Thiel p. 464. 937. Irreführender kann man den Thatbestand nicht darstellen, als Lipsius I, 78, welcher nur einräumt, daß die Actus Pauli in den Aufzählungen dieser Apokryphen etwas seltener als die übrigen genannt werden.

3) Über Pseudocyprian s. oben S. 828 A. 1 u. weiter unten. Ein starker Beweis für obige Behauptung liegt darin, daß die sicherlich im Occident

Man besaß längst eine lateinische *Passio Pauli*, welche in manchen Hss. demselben „Linus" zugeschrieben ist, welcher den Schlußtheil der alten griechischen Petrusakten frei ins Lateinische übertragen hat. Diese Überlieferung von Linus als dem Verfasser oder Übersetzer auch der Passio Pauli und die Verbindung derselben mit dem Martyrium Petri als zweites Buch des Linus ist aber, wie die Hss. zeigen, keineswegs ursprünglich[1]. Altertümlicher und auch aus einer älteren Hs. neuerdings ans Licht gezogen[2] ist eine kürzere,

---

enstandenen katholischen Petrus- und Paulusakten von diesen alten Paulusakten, soviel man sieht, keinerlei Gebrauch gemacht haben.

1) Cf. Lipsius in den Prolegg. zu Acta Petri etc. p. XXVI ff. cf. p. XVI. Diesen angeblichen Linus gibt Lipsius auf Grund umfassender Handschriftenvergleichung S. 23—44. Unter den Hss. finden sich zwei aus saec. X. eine aus saec. X/XI; die übrigen sind jünger.

2) Von Lipsius l. l. p. 105—113. Zur Seite des aus dem cod. Pathmius (saec. IX) und einem Codex vom Athos (saec. X/XI) geschöpften griech. Textes. Die älteste der 3 Hss., welche dem lat. Text zu Grunde liegen, Monac. lat. 4554 gehört dem saec. VIII/IX cf. Lipsius, Proll. p. LV f.; Apokryphe Apostelgesch. II, 1, 99 ff. Die Ansicht von Lipsius, daß der kürzere lat. Text (M) ein Excerpt aus dem längeren (L) sei, wofür jedoch eine andere lat. Übersetzung aus dem Griechischen beiläufig mitbenutzt worden sei (II, 1, 155. 165), läßt sich nur zugleich mit der noch unwahrscheinlicheren Hypothese halten, daß der griech. Text nicht das Original beider lat. Texte, sondern eine Übersetzung aus dem Lat. sei s. unten S. 874 A. 3. Richtig ist nur, daß M und L durchweg die gleiche Übersetzung eines griech. Originals darstellen oder voraussetzen. Aber ebenso deutlich scheint mir, daß L die ältere und rohere Übersetzung, welche in M uns ziemlich gut erhalten ist, rhetorisch verschönert und sachlich erweitert hat. Gleich die erste große Abweichung, die Erzählung von dem Verkehr des Paulus mit Seneca, welche L allein hat (Act. ed. Lipsius p. 24, 6—17), ist doch zweifellos eine Interpolation (oben S. 613). Der schwülstige Stil dieser Interpolation charakterisirt aber auch Alles, worin sonst L über M hinausgeht. Abgesehen von einer zweiten Interpolation, welche ein Seitenstück zu der bekannten Erzählung vom Tuch der Veronica bildet (p. 39, 1—15; 41, 11 — 42, 8), sind die Zuthaten und Veränderungen sämtlich der Art, daß sie jedem beliebigen *homo literatus* christlichen Bekenntnisses zuzutrauen sind. Die Erzählung von der Auferweckung des kaiserlichen Mundschenken Patroklus, welche in M p. 105—107 sowie im griech. Text nur sehr im allgemeinen an AG. 20, 7—12 erinnert, hat L aus der kanonischen Parallelstelle bereichert. Dorther das *coenaculum editius* (L p. 25, 2 = AG. 20, 8 vulg. *in coenaculo*, v. 9 *cecidit de tertio coenaculo*); das *cum Paulus in longum protraxisset sermonem et iuvenis somno fatigaretur* (L 25, 11 = AG. 20, 7 vulg. *protraxitque sermonem*, v. 9 *cum mergeretur somno gravi, disputante diu Paulo*). Warum dieser enge Anschluß an die biblische Erzählung, die jedem Leser leicht einfiel,

aber nur fragmentarisch erhaltene lateinische Passio Pauli, welche in demselben Moment der Geschichte einsetzt, wie der angebliche Linus, und dieser Passio entspricht genauer als jenem Linus das gleichfalls kürzlich veröffentlichte griechische Martyrium Pauli, welches zugleich

---

für ursprünglich gelten soll, hat Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 1, 144 damit nicht ausreichend begründet, daß die Erzählung der Geschichte in AG. 20 nachgebildet sei. Es fragt sich eben, ob die freie Anlehnung an dieselbe in M und den orientalischen Texten, oder die förmliche Nachbildung der kanonischen Erzählung in L das Ursprüngliche sei. Letzteres ist, da es sich um eine auch nach Lipsius aus dem Griechischen übersetzte Erzählung handelt, schon wegen der Abhängigkeit des L von der lat. Bibel unwahrscheinlich. Die kürzere Recension erscheint auch darum ursprünglicher, weil sie sich hier im Ausdruck an eine andere uralte Pauluslegende anschließt. Cf. den griech. Text der kürzeren Recension p. 104 f., womit der lat. M wesentlich übereinstimmt, *Πάτροκλος δέ τις ... ἐπὶ θυρίδος καθεσθεὶς ὑψηλῆς ἤκουσεν αὐτοῦ διδάσκοντος τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* mit Acta Theclae c. 7 *Θέκλα τις παρθένος .... καθεσθεῖσα ἐπὶ τῆς σύνεγγυς θυρίδος τοῦ οἴκου ἤκουεν ... τὸν περὶ ἁγνείας λόγον λεγόμενον ὑπὸ Παύλου*. Außer durch viele pomphafte oder elegante Redewendungen, welche gegen die knappe und schlichte Darstellung in M unangenehm abstechen (z. B. p. 25, 3 *ipsius se subducens aspectibus abiit ... ut audiret documenta vitae perpetuae*), hat L den Reiz der Erzählung durch kleine romanhafte Zuthaten zu erhöhen gesucht. Der Schreck und Schmerz Neros über den Tod des Mundschenken wird dadurch interessanter, daß dieser nicht nur *pincerna*, sondern auch *deliciosus* p. 25, 3 und *iuvenis Caesaris delicatus* p. 26, 7 heißt. Wer den Wortschwall des L p. 31, 4—12 mit dem kurzem Schluß von M p. 113, 9—13 vergleicht, sollte nicht darüber zweifelhaft sein, wo das Original verhältnismäßig rein erhalten ist, und wo der Paraphrast redet, der doch nichts weiß, was nicht in dem ziemlich ungeschickten Original enthalten ist. Unbegreiflich wäre namentlich, warum der Excerptor durchweg den eleganteren Ausdruck durch den uncorrecteren oder der Vulgärsprache angehörigen ersetzt hätte z. B. L 26, 6 *ite foras*, M 107, 6 *ite foris*; L 29, 13 *introire in regnum Romanum*, M 111, 11 *introire in regno Romano*; L 30, 18 *quibus Paulus sine intermissione verbum praedicabat salutis*, M 113, 6 *Paulus vero non fuit tacens de verbo domini, quo se communicabat Longino* etc. Ein Blick auf den griech. Paralleltext zeigt, daß das kaum verständliche *se communicare* eine ungeschickte Übersetzung des hier wie p. 114, 4 nicht reflexiv, sondern rein medial gebrauchten und aktiv gemeinten *κοινοῦσθαι* ist cf. den trotz der Verschiedenheit vergleichbaren Fall oben S. 835 A. 2. Das undeutliche *nostri sunt homines* M 113, 9 hat L 31, 6 doch offenbar verdeutlicht durch *nostrates homines sunt, quos perdis, Romanum tuentur imperium*. Warum sollte ein Excerptor, dem dies der Worte zuviel waren, nicht nur das Entbehrliche gestrichen, sondern auch das deutlichere *nostrates* geändert haben? An einzelnen Stellen hat M, d. h. die 3 Hss., nach welchen dieser Text gedruckt ist, die auch dem L zu Grunde liegende Übersetzung nicht ganz richtig überliefert, und es finden sich darunter

als das Original einer koptisch-sahidischen und einer altslavischen Übersetzung erkannt worden ist. Was nun zunächst das Verhältnis der in verschiedenen Sprachen erhaltenen Texte zu einander anlangt, so kann nicht wohl bezweifelt werden, daß die längere wie die kürzere lat. Passio aus griechischer Quelle geflossen sind. Daß ein griechischer Text wesentlich gleichen Inhalts ziemlich früh existirt hat, ist schon durch die Existenz einer koptischen sowie einer altslavischen Übersetzung und durch Bezugnahme griechischer Schriftsteller auf diese Erzählung[1] gesichert. Dazu kommt das Schweigen der Lateiner von solchen Paulusakten. Es fehlt auch nicht an Spuren der Herkunft der lateinischen Texte aus einem griech. Original[2]. Eben darum muß es aber auch von vorneherein als eine sehr unwahrscheinliche Annahme bezeichnet werden, daß das griechische Martyrium aus einem lat. Text übersetzt sei[3]. Es wäre dies eine Rückübersetzung in die

---

auch Verstümmelungen, die man aus dem griech. Text wie aus dem L verbessern kann; z. B. p. 111, 9 erkennt man erst aus den anderen Texten, woran Nero den Paulus sofort als einen Hauptführer der Christen erkennt. Aber daraus folgt doch nur, daß M seine Fehler hat, aber nicht, daß er ein Excerpt aus L ist.

1) Chrysostomus und Makarius von Magnesia s. unten in der Zusammenstellung unter Nr. 6.

2) Cf. schon das S. 872 f. A. 2 über *se communicare* Gesagte. Anderes ist in L erhalten z. B. der gelegentliche Gebrauch von *rex* = *βασιλεύς* als Bezeichnung für den Kaiser L 25, 3; 26, 1.

3) In Bezug auf dieses Mart. Pauli hat Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 1, 155. 165 (cf. Act. proll. p. XIX, jedoch auch die etwas vorsichtigere Bemerkung im Ergänzungsheft S. 40), dies noch viel bestimmter behauptet, als in Bezug auf das Martyrium Petri s. oben S. 834. Er findet S. 147 folgende Stelle des griech. Textes sinnlos (p. 106. 108 seiner Ausgabe; ich nenne diesen Text G): „Als Nero den Tod des Patroklus erfuhr, wurde er sehr betrübt; und als er vom Bade (kommend, in seine Wohnung) eintrat, befahl er, daß ein Anderer beim Wein stehe (den Dienst eines Mundschenken versehe). Es meldeten ihm aber seine Diener: Cäsar, Patroklus lebt und steht am Tisch (am Schenktisch oder an der bereits gedeckten Tafel). Und da der Kaiser hörte, daß Patroklus lebe, fürchtete er sich und wollte nicht (in den Saal, in welchem sich Patroklus befinden sollte) eintreten. Nachdem er aber eingetreten, sah er den Patroklus, gerieth außer sich und sagte: „Patroklus, du lebst"? In M und L ist die Sache so gewandt, daß Nero den Patroklus nicht will in das Zimmer eintreten lassen, in welchem er, der Kaiser, sich bereits befindet. Dem entsprechend ist in M das *ἕστηκεν* (al. *στήκει*) *ἐπὶ τῆς τραπέζης* in *nunc adest* verändert, in L noch deutlicher *adest pro foribus*. Diese Verschiedenheit des Hergangs läßt sich aber weder nach der einen, noch der anderen Seite als Übersetzungsfehler erklären; es liegt eine Variation der Erzählung vor,

Sprache des Originals, welche nicht nur den Verlust des Originals, sondern auch den völligen Mangel eines einigermaßen angemessenen Martyriums des Paulus im griech. Sprachgebiet voraussetzen würde.

---

wie so oft in solcher Literatur. Die ursprünglichere Form hat aber sicherlich G; denn nur nach seiner Darstellung erklärt sich die bei M ganz müßige, von L aber consequenter Weise gestrichene Angabe, daß Nero gerade aus dem Bade, nach der einen griech. Hs. aus einem öffentlichen, also außerhalb des Palastes gelegenen Bade (*τὸ δημόσιον*) kommt. Für G ist diese Bemerkung wesentlich. Auf dem Wege zum Bade oder vom Bade bekommt Nero die betrübende Nachricht; als er nach Hause kommt, findet er Alles in Ordnung. Man kann dem Erzähler höchstens den Vorwurf machen, daß er zu kurz erzählt und dem verständigen Leser Einiges zu suppliren überlassen hat. Für einen solchen ist die Verschiedenheit des ersten und des zweiten *εἰσελθεῖν* durch den Zusammenhang vollkommen deutlich. — Einen handgreiflichen Latinismus glaubt Lipsius S. 153 entdeckt zu haben in dem Satz G p. 110, 15 *ὅπερ εἰ καὶ σοὶ φίλον ἐστὶν στρατευθῆναι αὐτῷ, οὐχ ὁ πλοῦτος κτλ.* Es soll nämlich *ὅπερ* eine verkehrte Übersetzung der Conjunktion *quodsi* sein, da es in M heißt *quod si et tibi utile visum fuerit credere in illum, non te poenitebit.* Ich will kein Gewicht darauf legen, daß die eine der griech. Hss. jenes *ὅπερ* gar nicht hat, sondern bei ganz abweichendem Text zuerst ein *ὅθεν*, sodann ein *ὅτε*, und daß nach derselben Hs. und der slavischen Version, welche *οὐ γὰρ ὁ πλοῦτος* haben, der Nachsatz ausgefallen ist, so daß die Construction nicht zu errathen ist; auch abgesehen davon ist obiger Text unanfechtbar. Das gut griechisch vor die Conjunktion gestellte *ὅπερ* bezieht sich natürlich auf das vor diesem Satz erwähnte *στρατευθῆναι τῷ ἐμῷ βασιλεῖ* zurück und wird nachträglich noch einmal appositionsweise durch *στρατευθῆναι αὐτῷ*, oder nach der anderen Hs. *ἵνα στρατεύσω αὐτῷ* verstärkt: „Wenn dies auch dir gefällig ist, nämlich bei ihm in Kriegsdienst zu treten" etc. — Geradezu angedichtet hat Lipsius S. 156 dem G einen lächerlichen Übersetzungsfehler, indem er annimmt, das „unsinnige" *κατακαίων εἰς καθαρὸν τὴν οἰκουμένην* p. 114, 11 sei durch falsche Übersetzung von *mundus* (*καθαρός* statt *κόσμος*) enstanden. Aber das fragliche *mundus* ist in L — M fehlt hier — durch eine ganze Seite von unserem Satz getrennt (p. 33, 13 — 34, 13), und woher das *εἰς*? Vor allem aber ist *κατακαίειν εἰς καθαρόν* ebenso wenig unsinnig als *πυροῦν εἰς καθαρόν* Jesaja 1, 25 LXX. — Es findet sich in G noch manches Auffällige, aber nichts, was sich aus Misverständnis eines lat. Textes von Seiten eines Griechen erklären ließe. Die Worte *κατὰ προσευχὴν κοινολογησάμενος ἑβραϊστὶ τοῖς πατράσι* p. 115, welche schon der slavische Übersetzer als unverständlich wegließ und die jüngere griech. Hs. offenbar misdeutete, wollen wahrscheinlich nur besagen, daß Paulus im Gebet der ihm mit seinen Vorfahren gemeinsamen hebräischen Sprache sich bedient hat, was L p. 40, 13 deutlicher ausgedrückt hat. „Unsinnig" soll es freilich nach Lipsius S. 151 sein, daß in G p. 108, 13 unter anderen Christen in Neros Umgebung ein *Βαρσαβᾶς Ἰοῦστος ὁ πλατύπους* genannt wird, während in den lat. Texten steht *Barsabas* (L add. *et*) *Justus et quidam Paulus.*

Diesem Mangel hätte man durch Rückübersetzung einer lat. Übersetzung des verlorenen Originals ins Griechische abgeholfen; und diese Rückübersetzung hätte sich zu den Kopten und von diesen zu den arabischen und den äthiopischen Christen im Süden und andrerseits zu den slavischen Christen des Nordens fortgepflanzt. Aber wie sollte man sich diesen allgemeinen Mangel eines Martyriums des Paulus im Gebiet der griech. Kirche erklären? Es gab ja im Orient, wie gezeigt, von Origenes an bis zu Photius eine sehr ausführliche Schrift unter dem Titel *πράξεις Παύλου*, und es versteht sich doch wohl von selbst, daß dieses Werk auch eine Darstellung vom Lebensende des Paulus enthielt. Die philologischen Gründe für diese, historisch betrachtet, so unwahrscheinliche Vermuthung, sind nicht stärker als diejenigen, durch welche man, nur nicht mit gleicher Zuversicht, zu beweisen versucht hat, daß das griech. Martyrium des Petrus, welches in denselben griech. Hss. erhalten ist, eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen sei. Beide griech. Texte sind im wesentlichen die Originale der entsprechenden lateinischen, wie der koptischen und slavischen Übersetzungen. Im einzelnen ist natürlich auch hier zu bedenken, daß legendarische Texte mehr als andere der Gefahr der Veränderung ausgesetzt waren, so daß im einzelnen Fall die lat. Texte im Vergleich zum griech., und der jüngere lat. Text im Vergleich zum älteren Ursprüngliches bewahrt haben können.

Es fragt sich nun um das Verhältnis dieser Erzählung vom Ende des Paulus zu den alten *πράξεις Παύλου*. Der abrupte Anfang setzt es außer Zweifel, daß dies Martyrium ebenso wie das in der griechischen und lateinischen Tradition so vielfach mit ihm verbundene Martyrium des Petrus nur der Schlußtheil einer ausführli-

Aber daß jenes nicht aus diesem entstanden sei, erkennt auch Lipsius und nimmt an, daß in der Fortpflanzung des griechischen Textes *Παῦλός τις* aus *πλατύπους* entstanden sei. Dies ist nun sehr unwahrscheinlich, da beide griech. Hss. und die koptische Version das „unsinnige“ Wort haben. Ferner ist es ein rhetorisches Erfordernis, daß der erste Name *Barsabas Justus* ebenso wie die beiden folgenden (*Οὐρίων ὁ Καππάδοξ καὶ Φῆστος ὁ Γαλάτης*) ein Epitheton bei sich habe. Weil der lat. Übersetzer nichts davon wußte, daß Barsabas Justus den Beinamen „der Breitfüßige“ führte, der vielleicht an einer früheren Stelle der Legende schon vorgekommen war, so machte er aus *ὁ πλατύπους* ein *et Paulus*, und weil dies in diesem Zusammenhang misverständlich war, setzte er zum Unterschied vom Helden der Geschichte ein *quidam* dazu. Die Ursprünglichkeit des G wird also gerade hier offenbar. Nur unter dieser Voraussetzung ist auch das oben S. 872 f. A. 2 erwähnte *se communicare* zu erklären cf. auch S. 874 A. 2.

cheren Erzählung war. Andrerseits können die πράξεις nicht eines Berichts über den Tod des Paulus entbehrt haben. Die nächstliegende Annahme ist daher, daß wir in unserem Martyrium den Schlußtheil der alten, aber auch noch von Photius gelesenen πράξεις besitzen. Das Gegentheil müßte bewiesen werden. Viele Jahrhunderte älter als Photius ist die selbständige Fortpflanzung des Martyriums. Die älteste vorhandene griech. Hs. desselben gehört dem Jahrhundert des Photius an. Der sogenannte Linus kann kaum später als um 500 geschrieben haben[1]. Älter als dieser ist die noch vorhandene lat. Übersetzung, welche Linus verarbeitete. Bedeutend älter als die Absonderung des Martyriums von der Legende, deren Schlußstück es bildet, muß nach allen Analogien die Legende selbst sein. Ob Chrysostomus (oben S. 874 A. 1) nur das Martyrium oder das ursprüngliche Ganze gekannt hat, mag unentschieden bleiben. Jedenfalls hat die Legende, deren Schlußstück das Martyrium bildet, zu einer Zeit existirt, als die alten πράξεις noch lange nicht ein vergessenes Buch waren, und von zweierlei πράξεις Παύλου verlautet, wie gezeigt, abgesehen von den Theklaakten, nichts. Die Annahme, daß Chrysostomus seine über die kanonischen Nachrichten hinausgehende Kenntnis vom Lebensende des Paulus und vielleicht um dieselbe Zeit die Martyrologen ihren Bericht über dasselbe einem anderen Werk entnommen haben sollten, als den πράξεις Παύλου, welche im 4. Jahrhundert als eine beinah heilige Schrift angesehen waren, läßt sich durch nichts wahrscheinlich machen. Die äußerliche Verbindung dieses Martyriums mit demjenigen des Petrus in der martyrologischen Literatur kann die Thatsache nicht verdunkeln, daß sie grundverschiedenen Geistes sind. So unfraglich wie durch alle Übersetzungen und Bearbeitungen des Mart. Petri der gnostische Charakter desselben hindurchleuchtet, so völlig orthodox ist das Mart. Pauli[2]. Wenn also dieses Martyrium

---

1) Cf. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 1, 172.

2) Lipsius l. l. S. 270 scheint die Abwesenheit deutlicher Spuren gnostischer Denkweise daraus erklären zu wollen, daß dieses Martyrium von den Katholiken sehr viel gebraucht und daher so gründlich gesäubert wurde. Aber ist denn das Martyrium Petri, dessen gnostischen Charakter Niemand verkennen kann, weniger von den Katholiken gebraucht? Gnostisches findet Lipsius darin, daß Paulus im Gebet hebräisch redet (G p. 115, 15). Aber warum soll ein Orthodoxer nicht aus dem *Abba* Rom. 8, 15; Gal. 4, 6, oder aus den Selbstbezeichnungen des Paulus 2 Kor. 11, 22; Phil. 3, 5 cf. AG. 22, 2 geschlossen haben, daß er in hebräischer Sprache zu beten pflegte? Wunder, wie das Ausströmen von Milch statt Blut bei der Enthauptung p. 115, 17, und Erscheinungen des gestorbenen Apostels sind

nicht der Schlußtheil der alten πράξεις Παύλου sein sollte, so müßte man zu der vollends unglaublichen Annahme greifen, daß neben den von Origenes an mindestens bis zu dem Bibelkatalog des Nicephorus sicher bezeugten orthodoxen πράξεις noch andere gleichfalls orthodoxe πράξεις Παύλου existirt haben.

Es wird sich lohnen, die Stücke aufzuzählen, welche wir mit mehr oder weniger Sicherheit als Bruchstücke der einzigen Paulusakten der alten Kirche bezeichnen dürfen: 1) Die beiden von Origenes förmlich aus diesem Buch angeführten Sätze (oben S. 866 A. 1, 2), von welchen namentlich der eine, das Wort Jesu: „von neuem bin ich im Begriff gekreuzigt zu werden" zu denken gibt. Daß Origenes das zweideutige ἄνωθεν im Sinne von *denuo* versteht, zeigt seine Erörterung. Wenn dies zunächst von einem Gekreuzigtwerden Christi nach seinem Erdenwandel zu verstehen sei, so ließe sich dies Wort auch auf dem Standpunkt der vorchristlichen Zeit, da die Gründe des uneigentlichen Ausdrucks hier wie dort die gleichen seien, in der veränderten Form gesprochen denken: ἤδη μέλλω σταυρωθῆναι „schon jetzt, d. h. lange ehe es in geschichtlicher Wirklichkeit geschieht, bin ich im Begriff gekreuzigt zu werden". Origenes versteht dieses uneigentliche Gekreuzigtwerden zunächst nach Hebr. 6, 6 von der thatsächlichen Verleugnung Christi durch den, welcher nach Empfang der Wahrheit wieder abfällt. Wesentlich dasselbe passe aber auch auf die atl. Zeit, nur daß das, was nach der Erscheinung

ebenso wenig charakteristisch. Die gnostische Unterscheidung der Ölsalbung als der σφραγίς von der Wassertaufe wollte Lipsius S. 162. 270 am Schluß der Erzählung wiederfinden; aber die griech. Hss. und die slav. Version p. 117, 6 nennen einfach die Wassertaufe τὴν ἐν κυρίῳ σφραγῖδα, und nur der Überarbeiter L hat in seine weitläufige Paraphrase das von Lipsius misdeutete Moment aufgenommen. Die Bitte um Ertheilung der Wassertaufe (p. 43, 14) wird dadurch erfüllt p. 44, 2, daß den Bittenden 1. sofort die Hände aufgelegt und 2. das signaculum sanctificationis perpetuae und 3. nach einem Fasten bis zum Abend die Taufe selbst ertheilt wird. Von Ölsalbung ist hier gar nicht die Rede, sondern von dem Zeichen des Kreuzes in Verbindung mit Handauflegung vor der Taufe cf. die Formeln bei Höfling, Sakrament der Taufe I, 304 (§ 52 *accipe signaculum Christi*; § 53; besonders aber S. 316 § 55; S. 321 ff.). Endlich sollen 2 apokryphe Bibelcitate den gnostischen Ursprung beweisen (S. 271 A. 2). Aber erstens stehen sie nur in der erweiterten Bearbeitung des L; zweitens sind beide, wie Lipsius selbst in der Ausgabe p. 35, 6; 36, 9 jetzt nachweist, gut kanonische Sprüche; und drittens fragt man verwundert, ob nur gnostische Schriftsteller apokryphe Sprüche citirt haben. Die Beweise für den gnostischen Charakter dieses Martyriums lösen sich also sämtlich in nichts auf.

Christi ἀνασταυροῦν heißt, dort ein προσταυροῦν gewesen sei. Erst nachträglich und beiläufig nimmt er das Wort auch im guten Sinne. Auch das Wort Gal. 2, 19 lasse sich „mutatis mutandis" auf Moses und Abraham anwenden. Es ist daher wenig wahrscheinlich, daß dieses Wort Jesu in den Paulusakten den Sinn einer an einen einzelnen Apostel gerichteten Weissagung seines bevorstehenden Kreuzestodes hatte, wie wir es in den Petrusakten angewandt finden (oben S. 853 f.). Es scheint vielmehr dort ein weissagendes Wort von allgemeinerer Anwendbarkeit gewesen zu sein. Es muß dem auferstandenen Christus in den Mund gelegt gewesen sein, da es die erste und wirkliche Kreuzigung Christi voraussetzt. Mehr läßt sich nicht sagen. Daß Origenes die Geschichte von der umgekehrten Kreuzigung des Petrus in Rom kennt (Eus. h. e. III, 1), ändert hieran nichts, und kann noch weniger, wie Lipsius II, 1, 71 meint, beweisen, daß diese Geschichte in den Paulusakten stand.

2) Ist oben S. 827 A. 2 bewiesen, daß die von Clemens str. VI, 43 citirten Worte des Paulus nicht aus der Petruspredigt herrühren, so müssen sie einer Schrift entnommen sein, in welcher Paulus als Missionsprediger auftritt. Die wahrscheinlichste Annahme ist doch die, daß Clemens hier aus den von Origenes so günstig beurtheilten Paulusakten schöpft. Der Gedanke von Rom. 3, 29 ist hier dahin gesteigert, daß Gott es auch den Heiden nicht an Christum weissagenden Propheten hat fehlen lassen: das sind die Sibylle und Hystaspes. Der Gedanke, daß die Welt in allen ihren Bestandtheilen Gottes sei (cf. 1 Kor. 10, 26; Rom. 11, 36), scheint zugleich im Gegensatz zu gnostischer Denkweise betont zu sein.

3) Ganz beherrscht von diesem Gegensatz erscheint das große Bruchstück der Paulusakten, welches ich nach dem Vorgang von La Croze in der Correspondenz des Paulus und der Korinther samt dem die beiden Briefe verbindenden erzählenden Abschnitt wiederentdeckt zu haben glaube (oben S. 592—611). Hier wird in ausgesprochenem Gegensatz zu gegentheiliger Irrlehre unter anderem auch stark betont, daß Gott der Gott der ganzen Welt, der παντοκράτωρ sei[1].

4) Hier schließe ich die bei Nicephorus Callisti leider nur in

1) Oben S. 601. 604. 597 A. 3. Cf. in dem Mart. Pauli ed. Lipsius p. 109, 10, wo der Lateiner Ursprüngliches bewahrt zu haben scheint: *Quaecumque sunt sub caelo, ipse tenet.* Über die neuerdings ans Licht gezogene lat. Übersetzung des apokryphen Korintherbriefs s. die Zusätze am Schluß dieses Bandes.

indirekter Rede des späten Schriftstellers und im Excerpt aufbewahrte Erzählung an[1]. Lipsius II, 1, 232 hat es als eine ausgemachte Sache behandelt, daß sie nicht aus den alten orthodoxen Paulusakten, sondern aus den von ihm supponirten gnostischen Akten geschöpft sei. Zum Beweise für die Existenz der letzteren eignet sich aber auch dieses Stück in keiner Weise. Das phantastisch Wunderbare ist kein Merkmal der Gnosis. In dieser Beziehung stehen die doch schwerlich von Gnostikern herrührenden Erzählungen in AG 5, 19—27; 12, 6—11; 16, 26 nicht wesentlich, sondern nur gradweise zurück. Daß die wilden Thiere sich an dem Apostel, der ihnen vorgeworfen wird, nicht vergreifen, hat sein Seitenstück in den Theklaakten[2], in

1) Hist. eccl. II, 25 (Migne 145 col. 822) *Οἱ δὲ τὰς Παύλου περιόδους ἀναταξάμενοι ἄλλα τε πλεῖστα παθεῖν τε ἅμα καὶ δρᾶσαι τοῦτον ἱστόρησαν καὶ δὴ καὶ τόδε, ἡνίκα δὴ τῇ Ἐφέσῳ παρῆν. Ἱερωνύμου γὰρ ἄρχοντος παρρησιάζεσθαι μὲν τὸν Παῦλον, καὶ λέγειν μὲν εὖ ἐκεῖνον ἔχειν, μὴ μέντοι τῶν τοιούτων λόγων εἶναι καιρόν. Ὁ δὲ τῆς πόλεως δῆμος, μεμηνὼς θράσει, σιδήρῳ τοὺς Παύλου πόδας διαλαβών, εἶργε μὲν τῇ φρουρᾷ, ἕως οὗ λέουσι παρατεθείη βορά. Εὐβούλλαν δὲ καὶ Ἀρτέμιλλαν, γαμετὰς τῶν παρ' Ἐφεσίοις ἐπιφανῶν, μαθητιώσας αὐτῷ καὶ νυκτὸς περιφοιτώσας, τὴν τοῦ θείου λουτροῦ χάριν αἰτεῖσθαι· σθένει δὲ θειοτέρῳ καὶ ἀγγέλοις δορυφοροῦσι καὶ τὸν τῆς νυκτὸς ζόφον τῇ περιουσίᾳ τῆς ἐνούσης αἴγλης καταφωτίζουσι τῆς σιδερέας πέδης τὸν Παῦλον ἀπολυθέντα τελέσαι μὲν ἐκείνας τῷ θείῳ βαπτίσματι παρὰ τὴν ἄκτην τῆς θαλάσσης γενόμενον, μηδενὸς δὲ τῶν τὴν φυλακὴν ἐπιτετραμμένων ἐπῃσθημένου αὖθις ἐπὶ τῶν δεσμῶν γενόμενον ἐπὶ βορὰν τηρεῖσθαι τοῖς λέουσι. Λέων τοιγαροῦν μεγέθει μέγιστος καὶ τὴν ἀλκὴν ἀνυπόστατος κατ' αὐτοῦ ἀφεθείς, προσδραμὼν ἐν σταδίῳ παρὰ τοῖς ἐκείνου ποσὶν ἀνεκλίνετο. Πολλῶν δὲ καὶ ἄλλων ὠμῶν θηρίων ἀφιεμένων οὐδενὶ ψαύειν τοῦ ἱεροῦ ἐξῆν σώματος ἀνεστηλωμένου τῇ προσευχῇ. Τούτων δὲ οὕτω γινομένων ἀθρόον ῥοίζῳ πολλῷ σφοδρά τις καὶ ὑπερφυὴς χάλαζα καταρραγεῖσα συνέθλα μὲν πολλῶν ἀνδρῶν κεφαλὰς οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ θηρίων, καὶ αὐτοῦ δὲ τοῦ Ἱερωνύμου μίαν (?) φθάσασα ἀποκνίζει τὸ οὖς, κἀντεῦθεν μετὰ τῶν σὺν αὐτῷ τῷ Παύλου θεῷ προσιὼν τὸ σωτήριον ἐδέξατο βάπτισμα. Ὁ δὲ λέων φυγὰς εἰς ὄρη διέδρα, καὶ Παῦλος ἐκεῖθεν εἰς Μακεδονίαν καὶ Ἑλλάδα κατέπλει. Εἶτ' αὖθις διὰ Μακεδονίας ἐλθὼν εἰς Τρῳάδα καὶ εἰς Μίλητον ἦλθε, κἀκεῖθεν ἐστέλλετο εἰς Ἱεροσόλυμα. Εἰ δὲ Λουκᾶς μὴ [ἐν] ταῖς λοιπαῖς πράξεσι καὶ τὴν θηριομαχίαν ταύτην ἱστόρησε, θαυμαστὸν οὐδὲν κτλ.*

2) Man vergleiche mit dem Excerpt in voriger Anm. in Bezug auf das Wohlgefallen des Statthalters an den Reden des Paulus Acta Theclae 20 ed. Lipsius p. 249, 2. Wie der Löwe sich zu den Füßen des Paulus niederlegt, so liest man Thecl. c. 33 p. 259, 2 *καὶ (ἡ) πικρὰ λέαινα προσδραμοῦσα εἰς* (al. *πρὸς*) *τοὺς πόδας αὐτῆς ἀνεκλίθη*. Was nach dem Excerpt nur errathen werden kann, daß der zu den Füßen des Paulus liegende Löwe sein Beschützer gegen die übrigen ist, wird Thecl. c. 33 p. 289, 4—7 anschaulich erzählt. Das Hagelwetter in Ephesus hat sein Vorbild an dem Regen- und Hagelwetter in Ikonium Thecl. c. 22 p. 250, 12 f., der nächt-

welchen eben auch nur Lipsius Gnostisches wittert; und an die Theklaakten lehnt sich der Schlußtheil der Paulusakten, dessen nichtgnostischer Charakter oben erwiesen ist, gleichfalls an. Die Anziehungskraft des Paulus auf die Frauenwelt ist auch bereits in den Theklaakten dargestellt[1], und in dem durchaus antignostischen Stück der Paulusakten, welches bei den Syrern und Armeniern kanonisirt worden ist, ist es gerade das Verhältnis des Paulus zu einer Frau in Philippi, welches ihn ins Gefängnis gebracht hat (oben S. 599 A. 1). Gleichartig mit den übrigen Stücken ist das Fragment bei Nicephorus auch in der Art der Benutzung der ntl. Nachrichten, worüber gleich unten noch zusammenhängend zu reden ist.

5) Da in den Titeln apostelgeschichtlicher Werke neben *πράξεις* und *περίοδοι* gelegentlich auch *κήρυγμα* vorkommt (oben S. 829 A. 1), so steht von dieser Seite, aber auch sonst nichts der Annahme entgegen, daß sich auf unsere Paulusakten bezieht, was die unter Cyprians Namen überlieferte Schrift de rebaptismate über ein Buch unter dem Titel *Paulli praedicatio* und aus demselben berichtet[2].

---

liche Besuch der vornehmen Frauen von Ephesus bei dem gefangenen Paulus an dem ganz gleichartigen der Thekla Thecl. c. 18. 19. Die Bitte der Thekla um Gewährung der Taufe folgt hier etwas später c. 25. — Cf. außerdem oben S. 873 A. 1.

1) Cf. meinen Cyprian von Antiochien S. 111 ff.

2) Über die Conjectur *Petri* statt *Paulli* s. oben S. 828 A. 1. Der Text lautet nach der einzigen bisher benutzten Hs. bei Hartel, Cypr. append. p. 90, 17 (cf. Routh, rel. V², 325) *Est autem adulterini huius immo internecini baptismatis si quis alius auctor, tum etiam quidam ab eisdem ipsis haereticis propter hunc eundem errorem confictus liber qui inscribitur „Paulli praedicatio". In quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum; item cum baptizaretur ignem super aquam esse visum, quod in evangelio nullo est scriptum; et post tanta tempora Petrum et Paulum post conlationem evangelii in Hierusalem et mutuam cogitationem et altercationem et rerum agendarum dispositionem postremo in urbe quasi tunc primum invicem sibi esse cognitos, et quaedam alia huiscemodi absurde ac turpiter conficta, quae omnia in illum librum invenies congesta.* Über Verfasser und Zeit dieser Schrift müßte noch einmal eine gründliche Untersuchung angestellt werden. Die Meinungen der Älteren hat Routh l. l. 283—290 gesammelt. Es scheint mir nicht wohl bestritten werden zu können, daß Gennadius v. ill. 27 diese Schrift beschreibt; und wenn in der von Labbe benutzten Hs. wirklich diese Schrift unter dem Namen Ursinus überliefert ist, so steht nichts im Wege, dies für den wahren Namen des Verfassers zu halten. Über die Zeit dieses Ursinus hat aber Gennadius

Die Annahme ist aber von vorneherein darum höchst wahrscheinlich, weil wir von einer „Predigt des Paulus“ sonst nichts hören. Der Verfasser, wahrscheinlich ein afrikanischer Bischof um 255, spricht von Häretikern, welche unter Berufung auf Mt. 3, 11 oder Lc. 3, 16 die bloße Wassertaufe der Kirche als ungenügend schmähen und dagegen bei ihrer Taufe, wahrscheinlich durch Anwendung irgend welcher Gauklerkunst, dafür sorgen, daß über dem Taufwasser ein Feuerschein sichtbar werde[1]. Daß diese Ketzer sich auf die fragliche Schrift

---

nichts gesagt, also wohl auch nichts gewußt. Wenn er ihn einen Mönch nennt, so läßt sich das aus der Schrift nicht bestätigen. Der Verf. ist ein Bischof (Hartel 82, 5—11) und daher in der Lage, den Gegner, gegen welchen er die Gültigkeit der Ketzertaufe vertheidigt, und welcher zweifellos ein Bischof ist (70, 16—32; 81, 29), als *frater* anzureden und sich in jeder Hinsicht ihm gleichzustellen 73, 21 cf. 70, 6. Die Fälle, wo Katechumenen und Gläubige um des Christenglaubens willen verhaftet und hingerichtet werden, gehören der Gegenwart an 82, 31 — 83, 25; 85, 15. 26; 87, 10. An einen Ursinus des 5. Jahrhunderts, von dem man überhaupt nichts weiß, ist also keinesfalls zu denken. Die Behauptung, daß die Taufe der Ketzer ungültig sei, ist neuerdings zum ersten Mal aufgetaucht und hat Streit hervorgerufen (70, 3; 72, 31; 77, 12 *nunc primum repente*). Wenn der Verf. sich dagegen auf die Jahrhunderte alte gegentheilige Tradition und einmal sogar auf ebensolche kirchliche Beschlüsse beruft (69, 18; 70, 11. 33; 77, 8—11; 89, 19), so kann er dabei nicht auf den Ketzertaufstreit zur Zeit Cyprians als ein Ereignis der Vergangenheit zurückblicken, etwa aus Anlaß eines sonst unbekannten Nachspiels viel späterer Zeit, sondern in jenem Streit um 256 ist jene Schrift entstanden. Der Verf. nimmt den Mund etwas voll, um das Alter und die Wahrheit der Tradition, welche er vertheidigen will, anzupreisen, wenn er dem Gegner *tot annorum totque ecclesiarum itemque apostolorum et episcoporum auctoritas,* ferner *prisca consulta* und sogar *tot saeculorum tantam seriem* gegenüberstellt (77, 8—11). Der Gegner, dessen hohes Ansehen seine Ansicht gefährlich macht (70, 16 ff.), kann doch nur Cyprian sein, und der Verfasser ist einer der von ihm dissentirenden afrikanischen Bischöfe (Cypr. ep. 71, 1; 72, 3; 73, 26; Sententiae episcop. p. 436, 3 ff.). Von Verhandlungen mit Rom ist noch nicht die Rede. Aus den biblischen Citaten läßt sich schwerlich ein brauchbarer Beweis herstellen.

1) Von der Masse der Ketzer, deren Urheber Simon ist (89, 29), unterscheidet er diese als eine Unterabtheilung, ohne sie näher zu charakterisiren (90, 1 *nonnulli illorum*). Sie mögen unter den aus gleichem Anlaß von Cyprian ep. 73, 4 aufgezählten Ketzern zu suchen sein. Mannigfaltige theils mit der Taufe verbundene, theils an deren Stelle tretende Bräuche erwähnt Iren. I, 21, aber nicht diese Feuertaufe. Doch erinnert an die Markosier die Erwähnung des Anaxilaus bei Pseudocyprian 90, 6 cf. Iren. I, 13, 1 und die Taschenspielerkünste bei der markosischen Eucharistie I, 13, 2.

berufen haben, behauptet der Verf. keineswegs, sondern vermuthet und behauptet nur, daß unter anderem auch jenes Buch eine Quelle dieses Brauchs sei, und daß das Buch zum Zweck der Begründung dieses Brauchs von jenen Ketzern erdichtet sei. Mit der Haltlosigkeit der ersten Vermuthung ist auch die Unrichtigkeit der zweiten gegeben. Was wir wissen ist nur, daß ein afrikanischer Bischof um 255 in einer Schrift mit dem Titel „Paulli praedicatio“ gelesen hat, was er daraus mittheilt. Daß sie ihm in lat. Sprache vorlag, folgt daraus natürlich nicht (cf. Bd. I, 48 ff., Forsch. IV, 310 f. A. 2). Bis die Existenz einer lat. Übersetzung der Paulusakten in so früher Zeit bewiesen ist, muß vielmehr angenommen werden, daß der alte Afrikaner die griech. Paulusakten in der Hand hatte. Wir erfahren hieraus erstlich, daß darin von einer Begegnung des Paulus mit Petrus in Rom berichtet war und zwar nach Urtheil des Afrikaners so, als ob sie sich dort überhaupt erst kennen gelernt hätten. Der Beweis, daß das Buch in diesem Punkt wie in anderen *contra omnes scripturas* verstoße (90, 21), war leicht geführt durch Erinnerung an den geschichtlichen Inhalt von Gal. 2. Aber an unabsichtlichen oder doch jedes tiefern Motivs entbehrenden Widersprüchen gegen die ntl. Nachrichten trotz aller Anlehnung an dieselben hat es auch sonst, wie nachher zu zeigen, in den Paulusakten nicht gefehlt. Überraschender ist, daß die hiesige Erzählung von der Taufe Christi in ihrem ersten Theil wesentlich identisch ist mit dem, was Hieronymus hierüber aus dem Hebräerev. mittheilt (oben S. 688 f.), während die hier damit verbundene, aber von Justin an ohne diese Verbindung sehr oft begegnende Tradition vom Feuer bei der Taufe Jesu nicht für das Hebräerev., sondern für das griech. Ebjonitenev. bezeugt ist. Ob der Verf. des fraglichen Buchs das Hebräerev. selbst gekannt oder durch Mittheilung von Seiten Solcher, die es zu lesen im Stande waren, die Taufgeschichte desselben kennen gelernt hat, oder ob die gleiche Tradition auch unabhängig vom Hebräerev. cursirt hat, läßt sich nicht sicher entscheiden. Aber ein Grund gegen die Zurückführung der Angaben Pseudocyprians auf die orthodoxen Paulusakten läßt sich diesem Stück nicht entnehmen. Sowenig wie das Hebräerev. selbst brauchten die in diesem charakteristischen Punkt mit demselben zusammentreffenden Paulusakten darum von Origenes, Eusebius und Anderen als ein häretisches Machwerk behandelt zu werden. Endlich die Behauptung Pseudocyprians, daß jenes Buch auch sonst noch manches abgeschmackt und schimpflich Erdichtete enthalte, können wir nach den bisher zusammengestellten Bruchstücken nur bestätigen.

Die Schärfe des Tons, in welchem der Afrikaner über das Buch urtheilt, welches Andere so viel günstiger beurtheilt haben, erklärt sich völlig aus dem polemischen Anlaß der Erörterung, sowie daraus, daß das Buch im Occident wenig bekannt und ohne kirchliches Ansehen war.

6) An den Bericht des anonymen Bischofs um 255 schließt sich, wie es scheint, ungezwungen an, was Lactantius, gleichfalls ein geborener Afrikaner[1], etwa 50 Jahre später aus einem Buch berichtet, worin dargestellt war, was sowohl Petrus als Paulus in Rom gepredigt haben[2]. Einen Titel des Buchs nennt Lactantius nicht; nur weil wir wissen, daß es schon vor der Zeit des Lactantius ein Buch gab, das gelegentlich unter dem Titel „Paulli praedicatio" gelesen worden ist, erinnern uns die Worte, womit Lactantius seine Mittheilungen einleitet, an dieses Buch. Darin werden wir bestärkt durch

---

1) Cf. S. Brandt, Über das Leben des Lactantius (Sitzungsber. der Wiener Ak. Phil.-hist.-Kl. Bd. CXX, Abh. 5) S. 2—14.

2) Nachdem er von der erfolgreichen und wunderreichen Missionswirksamkeit der Apostel überhaupt gesprochen, fährt Lact. inst. IV, 21, 2 ed. Brandt p. 367 fort: *sed et futura illis aperuit omnia: quae Petrus et Paulus Romae praedicaverunt, et ea praedicatio in memoriam scripta permansit. in qua cum multa alia mira tum etiam hoc futurum esse dixerunt* etc. Hinter dem Referat p. 368, 11 *itaque post illorum obitum, cum eos Nero interemisset, Judaeorum nomen et gentem Vespasianus extinxit fecitque omnia quae illi futura praedixerant.* Aus diesem letzten Satz und aus den bezüglichen Angaben in dem jetzt meist dem Lactantius zugeschriebenen Buch de mortibus persec. c. 2 kann man nicht entnehmen, welche Vorstellung der Verfasser vom Verhältnis des Märtyrertodes des Petrus und des Paulus hatte, und noch weniger, ob Lactantius in den Paulusakten eine Darstellung vom Tode des Petrus gelesen hat. Episodenartig kann darüber etwas darin gesagt gewesen sein. Hierin verhält es sich mit den Paulusakten wesentlich anders als mit den Petrusakten. Diese konnten wohl einen vorläufigen Hinweis auf den Tod des Paulus in Rom enthalten, aber nicht eine Erzählung davon, da sie mit dem Tod ihres Helden Petrus schließen mußten und geschlossen haben (oben S. 834), der Tod des Paulus aber später fällt. Die Paulusakten dagegen, welche, wie sogleich noch zu zeigen ist, wesentlich die gleiche Vorstellung von der Reihenfolge der Hauptereignisse bekunden, konnten sehr wohl kurz berichten, daß während der Abwesenheit des Paulus von Rom und vor dessen letzter Rückkehr dahin Petrus in Rom gekreuzigt worden war. — Die Mahnung der Paulusakten, welche Lactantius für eine glaubwürdige Darstellung apostolischer Predigt hielt, die Bücher des Hystaspes und der Sibylle zu lesen (oben S. 827 A. 2; S. 879), hat derselbe sehr gläubig aufgenommen und fleißig befolgt cf. inst. VII, 15, 18 f.; 18, 2 etc.

den Umstand, daß dieses gewöhnlich *πράξεις*, gelegentlich aber auch „praedicatio" genannte Buch trotzdem, daß in seinem Titel nur der Name des Paulus genannt war, von einem gemeinsamen Aufenthalt des Petrus und des Paulus und zweifellos auch von einem Predigen beider Apostel in Rom erzählte. Dies gilt nicht von den gnostischen Petrusakten, welche die gesamte römische Wirksamkeit des Petrus zwischen die Abreise des Paulus von Rom nach Spanien und die letzte Rückkehr des Paulus nach Rom gelegt hatten (oben S. 833 f.). Was Lactantius berichtet, kann er auch nicht in dem noch älteren Kerygma des Petrus gelesen haben; denn dieses hat vielleicht den Paulus ehrenvoll erwähnt, ihn aber nicht als Prediger auftreten lassen (oben S. 827). An die katholischen Akten des Petrus und des Paulus ist auch nicht zu denken; denn, abgesehen davon, daß diese schwerlich schon geschrieben waren, als Lactantius seine Institutionen schrieb, enthalten diese Akten in ihren verschiedenen Recensionen kein Wort von dem, was Lactantius als Inhalt der gemeinsamen Predigt beider Apostel ausführlich berichtet: eine detaillirte Weissagung vom jüdischen Krieg und der Zerstörung Jerusalems durch einen Nachfolger des Nero zur Strafe für die Verwerfung Christi. Dagegen steht nichts im Wege, diese in dem einzigen Buch enthalten zu denken, welches als mögliche Quelle des Lactantius übrigbleibt, in den Paulusakten. Der völlige Einklang des Petrus und des Paulus, welchen dieses Stück voraussetzt, ist auch in anderen Theilen des Buchs ausgesprochen (oben S. 596. 600). Das Interesse für das Geschick Jerusalems und des jüdischen Volks, welches dieses Fragment bekundet, stimmt zu der Wahrnehmung eines Zusammenhangs mit dem Judenchristentum Palästinas, wie er in der Berührung der Paulusakten mit dem Hebräerevangelium zu Tage tritt. Auch die Angabe, daß Paulus noch sein letztes langes Gebet in der Sprache seiner Väter, hebräisch gesprochen habe, ist hier zu erwähnen. Ist Lactantius wahrscheinlich erst während seines mehrjährigen Aufenthalts in Nikomedien Christ geworden, so wird er auch dort erst die Paulusakten kennen gelernt haben.

7) Als Schluß des ganzen weitläufigen Werks ist das oben S. 872 ff. erörterte Martyrium zu betrachten. Es ist nicht zu verwundern, daß dieses Stück vor allen anderen Theilen des Buchs Beachtung und Verbreitung gefunden hat. Im Gegensatz zu der *πρώτη ἀπολογία* (2 Tim. 4, 16), welche mit der Freisprechung des Apostels endigte, bezeichnet Chrysostomus die zweite Haft, welche mit seiner Hinrichtung endigte, als diejenige, welche stattfand, als Paulus den

Mundschenken des Nero unterrichtete[1]. Das ist in aller Kürze die Quintessenz unseres Martyriums, und man bemerkt, daß Chrysostomus diese Erzählung als allgemein bekannt und völlig glaubwürdig ansieht. In einer fälschlich dem Chrysostomus zugeschriebenen Rede, und bei Makarius von Magnesia wird das Wunder von der bei der Hinrichtung herausspritzenden Milch als zuverlässige Überlieferung erwähnt ohne

1) Chrysost. hom. 10 in 2 Tim. (Montfaucon XI, 722 cf. Cramer, Cat. VII, 80, 33) *ποῖαν δὲ πρώτην ἀπολογίαν λέγει* (2 Tim. 4, 16); *παρέστη ἤδη τῷ Νέρωνι καὶ διέφυγεν. ἐπειδὴ δέ τὸν οἰνοχόον αὐτοῦ κατήχησε, τότε αὐτὸν ἀπέτεμεν.* Auf dieselbe Geschichte bezieht er sich hom. 3 in 2 Tim. (XI, 673), wo er den Patroklus als *τινὰ τῶν ἀνακειμένων αὐτῷ* (*τῷ Νέρωνι*) und hom. 46 in act. (IX, 349), wo er ihn wieder als *οἰνοχόος* bezeichnet. Daß derselbe, wie Linus hinzugedichtet (oben S. 873 A.), in einem unzüchtigen Verhältnis zu Nero gestanden habe, sagt Chrysostomus nicht. Die anderen Antiochener Theodorus Mops. (ed. Swete I, 115 ff. 198. 205 f.; II, 189 ff. 230 f.) und Theodoretus (ed. Nösselt 451. 695) unterscheiden in ihren Commentaren zwar auch ohne jedes Schwanken die erste und die zweite römische Gefangenschaft, welche durch die spanische Reise und anderweitige Missionsarbeit von einander getrennt sind; sie verrathen aber keine Kenntnis unserer Legende. Es fragt sich, ob Chrysostomus auch andere Abschnitte der Paulusakten gekannt hat. Er spricht einmal von dem freundlichen Verkehr, in welchem Paulus mit dem Mundschenken und dem Kebsweib eines so verworfenen Menschen wie Nero gestanden habe (hom. 46 in act., Montf. IX, 349). Anderwärts bemerkt er als bekannte Thatsache, daß er das Kebsweib des Nero bekehrt habe und zugleich zum Aufgeben ihres Verhältnisses zum Kaiser bewogen habe (contra oppugn. vitae mon. I, 3 Montf. I, 48). Endlich nennt er in einer Verherrlichung des Segens, welchen die Ketten des Paulus gebracht haben (*τῶν δεσμῶν*, nicht wie bei Lipsius II, 1, 246 A. 3 *τῶν δεσμίων* ist zu suppliren), neben dem Kerkermeister (natürlich dem von Philippi AG. 16, 23) und vielen anderen Jüngern, die Paulus gerade als Gefangener gewonnen habe, auch den Agrippa als eine ganz bekannte Persönlichkeit (hom. 16 ad pop. Antioch. Montf. II, 168). Nun spielt aber der Präfekt Agrippa in den gnostischen Petrusakten als erbitterter Feind der Christen eine große Rolle, und nicht des Kaisers Kebsweib, sondern die 4 Kebsweiber dieses Agrippa werden bekehrt und von ihrem Buhlen abspenstig gemacht (Acta ed. Lipsius p. 2—6. 9 f. 84—86. 100). Die Sicherheit, mit welcher Chrysostomus seine beiläufigen Mittheilungen vorträgt, macht es sehr unwahrscheinlich, daß sein irrendes Gedächtnis alle die Confusionen verschuldet hätte, die man ihm Schuld geben müßte, wenn er jene Petrusakten gelesen, daraus diese Sachen geschöpft und sie in gründlicher Umgestaltung auf Paulus übertragen hätte. Den Agrippa nennt er nur einmal, und überkluge Schreiber haben ihm diesen Namen in „Festus“ corrigirt; aber Neros Kebsweib nennt er zweimal. Also wird Chrysostomus dies so, wie er es angibt, in den Paulusakten gelesen haben.

deutliche Spur einer von unserem Martyrium abweichenden Darstellung[1]. Die Lateiner, welche davon zu sagen wissen, gehören späterer Zeit an.

Für die Charakteristik der Paulusakten, aber auch für die Geschichte des NT's in der Kirche ist das Verhältnis derselben zu der kanonischen Literatur von Bedeutung. Es zeigt sich zunächst eine starke Benutzung der paulinischen Briefe. Die beiden Briefe, um welche der Dichter selbst diese Literatur vermehrt hat, sind im Anschluß an 1 Kor. 5, 9; 7, 1 von ihm erdichtet (oben S. 610); der Vorsteher der korinthischen Gemeinde Stephanos (= Stephanas) stammt aus 1 Kor. 1, 16; 16, 15—17 (oben S. 596 A. 1). Sehr stark benutzt ist 1 Kor. 15 (oben S. 604). Auf 1 Kor. 15, 32 hat der Verf. seine Erzählung von dem Thierkampf des Apostels zu Ephesus gegründet und Alles dazu gethan, die Behauptung des Paulus wahrzumachen, daß es dabei nicht *κατὰ ἄνθρωπον* zugegangen sei (oben S. 880 A. 1). Davon, daß er die uns durch den 1. Korintherbrief sich darbietende geschichtliche Lage klar erkannt und sich mit seiner Dichtung in den dadurch gezogenen Linien gehalten hätte, ist gleichwohl keine Rede. Aus dem Gal. schreibt er Sätze ab (oben S. 605

---

1) Hom. in Petr. et Paul. (Montf. VIII, 2, 10) *ποῖος τόπος τὸ σὸν ἐδέξατο αἷμα τὸ γαλακτοειδὲς ὀφθὲν τῷ χιτῶνι τοῦ σε ἀνασκολοπίσαντος, ὅπερ τὴν βάρβαρον αὐτοῦ ψυχὴν ὑπὲρ μέλι γλυκεῖαν πιστὸν παρεσκεύασε γενέσθαι μετὰ τῶν συνεταίρων.* Die Darstellung entspricht genau dem ursprünglichen Text G 115 f. Die Genossen des Henkers sind Longus und Cestus. Das häßliche Mirakel, worum Linus p. 40, 18 die Erzählung bereichert hat, der abgehauene Kopf des Paulus, welcher den Namen Christi laut auf hebräisch ausruft, wird nicht berücksichtigt. Makarius, um 400 (cf. Ztschr. f. Kirchengesch. II, S. 450—454) kommt wiederholt auf die Kreuzigung des Petrus und die Enthauptung des Paulus in Rom zu sprechen III, 29; IV, 4; IV, 14 ed. Blondel p. 122. 162. 181 f. An der letzten Stelle sagt er von Paulus *ὁ μὲν γὰρ τῆς κεφαλῆς τμηθεὶς αἵματι καὶ γάλακτι τὸν ὄφιν εἰς λιχνείαν ὥσπερ ἐδελέασεν.* Daß außer der Milch auch noch Blut geflossen sei, war eine zu natürliche Annahme, als daß man daraus schließen dürfte, Makarius habe einen Text mit diesem Zusatz, wie den des Linus (p. 40, 20 *et postea sanguis*) gelesen. Das Gleiche gilt von einer pseudoaugustinischen Rede (sermo 201 ed. Bassan. XVI, 1202): *De Pauli vero cervice, cum eam persecutor gladio percussiset, dicitur fluxisse magis lactis unda, quam sanguinis.* Eine kühnere Weiterbildung zeigt Greg. Tur. glor. mart. 28 (bei Lipsius II, 1, 245 A. 3), wonach Milch und Wasser geflossen sein soll cf. Jo. 19, 34. Während einige Ausdrücke des Makarius an Clem. 1. Kor. 5 erinnern, scheint z. B. p. 181, 26 *στρατολογήσαντες ἀνὰ τὴν οἰκουμένην τῷ Χριστῷ τοὺς πιστεύοντας* eine wörtliche Reminiscenz an Mart. Pauli p. 110, 13 zu sein.

A. 3. 4) und parodirt ihn anderwärts (S. 600 A. 3), und doch ignorirt er den geschichtlichen Gehalt von Gal. 2 (oben S. 883). Stark benutzt hat er den Philipperbrief (oben S. 599 A. 1); aus diesem (4, 22) versäumt er nicht die Leute *ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας* zu verwerthen (Mart. ed. Lipsius 104, 8; 106, 15). Auch die Pastoralbriefe müssen Stoff und Worte liefern[1]. Aus 2 Tim. 4, 10 ist es herausgesponnen, daß Lucas von Gallien, Titus von Dalmatien nach Rom kommen und dort den zum letzten Mal nach Rom kommenden Paulus erwarten[2]. Willkürlich, wie die Vertauschung des Crescens mit dem 2 Tim. 4, 11 daneben genannten Lucas ist die Verwerthung dieser Notizen überhaupt; denn während der 2. Tim. den Apostel zu der Zeit, da Crescens nach Gallien und Titus nach Dalmatien reist, den sicheren Tod vor Augen, in schwerer Haft liegend darstellt, so daß, wenn Paulus überhaupt zu zwei verschiedenen Malen in Rom gefangen gewesen ist, nur an die zweite und letzte Gefangenschaft zu denken ist, befindet sich Paulus hier in Freiheit und hat die letzte, mit seiner Hinrichtung endigende Verhaftung noch vor sich in einem Moment, welcher der Abfassung des 2. Tim. erst gefolgt sein müßte; denn Titus und Lucas (= Crescens) sind von ihren Reisen nach Dalmatien und Gallien, auf welchen sie sich zur Zeit von 2 Tim. 4, 10 noch befanden, soeben nach Rom zurückgekehrt. Vielleicht thut man dem Verf. zuviel Ehre an, wenn man annimmt, er habe den 2. Tim. in die erste römische Gefangenschaft, etwa an den Schluß derselben verlegt. Jedenfalls hat er einen zweimaligen Aufenthalt des Paulus in Rom angenommen und zwischen die mehrjährige erste römische Gefangenschaft und die mit der Hinrichtung endigende Verhaftung in Rom eine Zeit der Freiheit und ein außerrömisches Wirken des Paulus gelegt. Von Chrysostomus zu schweigen, der im anderen Fall die zweite römische Gefangenschaft nicht im Anschluß an diese Legende hätte von der ersten unterscheiden können, und abgesehen davon, daß die gesamte Überlieferung des NT's, wonach Paulus zuerst

1) Außer dem oben Besprochenen erwähne ich Mart. Pauli 108, 6 *ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων* (cf. oben S. 601) = 1 Tim. 1, 17. Das von Paulus zwar auch sonst, besonders bedeutsam aber 1 Tim. 1, 18; 2 Tim. 2, 3. 4 angewandte Bild der *militia Christi* wird hier bis zum Überdruß verwerthet Mart. 110, 1. 4. 5. 8. 10. 13. 14. 15; 114, 7. 14; 116, 7.

2) Mart. 104, 2. Das nur im lat. Text 105, 4 erhaltene *cum venisset Romam* vor Lucas und das *adveniens* vor Paulus ergänzt der verständige Leser von selbst cf. Linus 23, 4. Außerdem werden Titus und Lucas noch 115, 12; 116, 16 — 117, 5 genannt.

als Gefangener nach Rom gekommen ist, vom Verf. nicht wohl beseitigt werden konnte, ergibt sich dies aus den Angaben des Pseudocyprian und des Lactantius. Von einer Begegnung des Paulus mit Petrus ist in dem Martyrium keine Rede. Also muß diese bei Gelegenheit eines früheren Aufenthalts des Paulus in Rom stattgefunden haben. Ob der Verf. auch vom Martyrium des Petrus erzählt hat, ist ungewiß (oben S. 884 A. 2). Jedenfalls ist Petrus nicht mehr in Rom und wahrscheinlich als bereits gestorben vorgestellt in dem Moment, in welchen uns der Anfang des Martyr. Pauli versetzt, bei der Rückkehr des Paulus nach Rom. Das hält den Verf. aber nicht ab, in die Schilderung dieses zweiten Aufenthalts des Paulus in Rom Züge einzumischen, welche dem überlieferten Bilde des ersten römischen Aufenthalts angehören. Wenn man liest, daß Paulus, erfreut und ermuthigt durch den Anblick der ihn in Rom empfangenden Freunde, sich bei Rom eine Scheune miethet, wo sich dann seine Zuhörer versammeln, so erinnert dies an den Schluß der AG, die auch sonst Manches beisteuern muß[1]. Wenn der Thierkampf in Ephesus zunächst auf 1 Kor. 15, 32 gegründet ist, so ist die darauffolgende Reise, welche dem Aufbruch von Ephesus folgt, ganz die von AG. 20, 1 — 21, 15: von Ephesus nach Macedonien und Hellas, von da zurück über Macedonien nach Troas und Milet, von da nach Jerusalem. Der Verfasser hat sich nicht ohne Pietät an die Apostelgeschichte wie an die paulinischen Briefe angelehnt, Lücken der kanonischen Erzählung ausfüllend, Andeutungen der Briefe benutzend, abgesehen etwa von der Vertauschung des unbekannten Crescens mit dem berühmten Titus, jeder bewußten Correctur sich enthaltend.

Von den Evv., welche der Verf. gelesen hat, ist wenig zu sagen.

---

1) Mart. 104, 3 *οὓς ἰδὼν ὁ Παῦλος ἐχάρη* (cf. AG. 28, 15), *ὥστε ἔξω Ῥώμης ὅρριον* (*horreum*) *μισθώσασθαι* (AG. 28, 30 *ἐν ἰδίῳ μισθώματι*). Die jüngere Hs. hat die Ähnlichkeit mit letzterer Stelle noch gesteigert. — Gleich darauf *πολλαὶ ψυχαὶ προσετίθοντο τῷ κυρίῳ* = AG. 2, 41; 5, 14; 11, 24. Es folgt das schon oben S. 872 A. 2 erwähnte Seitenstück zu AG. 20, 7—12. Der Name Barsabas Justus 108, 13 ist schwerlich frei erfunden, wenn auch die angedeutete Geschichte des Mannes aus den vorhandenen Bruchstücken nicht erkennbar ist, und ein glaubwürdiger Zusammenhang mit AG. 1, 23 schwer vorzustellen wäre. Der Mann erscheint als Hauptperson unter der christlichen Hofdienerschaft in Rom 116, 12. Sollte es dort neben einem Galater und einem Kappadocier nicht an einem Juden fehlen? Und hat der Jesus Justus Kol. 4, 11 den Erzähler zu dieser Dichtung angeregt? — Auch ein Ausdruck wie 116, 9 *οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας ταύτας* kann als unbewußte Reminiscenz an AG. 1, 5 gelten.

Einige Anklänge an Johannes waren zu verzeichnen (oben S. 610 A. 1). Ob er die dem Justinus bekannte, von Tatian in das Diatessaron aufgenommene, aber auch in lat. Bibelhss. eingedrungene Überlieferung von dem Feuerglanz bei der Taufe Jesu in einem Ev. gelesen, oder aus anderweitiger Überlieferung geschöpft hat, bleibt ebenso unbestimmt, als ob er die Erzählung von der Verhandlung zwischen Jesus und Maria vor der Taufe direkt aus dem Hebräerev. bezogen hat. Die Berufung auf die Sibylle und den Hystaspes (oben S. 879) hat ihre älteste Parallele bei Justin (apol. I, 20. 44). Außerdem sind einige sichere Spuren von Kenntnis der Theklaakten nachweisbar[1]. Weniger sicher ist, ob auch die Petrusakten dem Verfasser der Paulusakten vorgelegen haben (oben S. 886 A. 1).

Das Buch, welches sehr lange im Abendland so gut wie unbekannt blieb, wird auch nicht dort entstanden sein. Es fehlt jede Andeutung von Kenntnis der römischen Örtlichkeiten und besonders der Todes- und Begräbnisstätte des Paulus. Erst der spätere Bearbeiter läßt die Hinrichtung vor einem Stadtthor geschehen, ohne es jedoch näher zu bezeichnen (38, 21; 41, 9). Das Grab wird an demselben Ort wie die Hinrichtung vorgestellt (115, 11; 116, 14). In den Orient weist uns die Geschichte der Verbreitung des Buches. Wenn ich die nur muthmaßlichen Zeugen für dasselbe in Klammern setze, ergibt sich folgende Reihe: (Clemens), Origenes, (Pseudocyprian; Lactanz; die syrische Didaskalia == ältere Gestalt der const. apost. oben S. 611), Eusebius, Catal. Clarom., (Ephraim der Syrer, oder vielmehr die Syrer, welche lange vor Ephraim den „dritten Korintherbrief“ in ihr NT aufnahmen), Chrysostomus, Makarius von Magnesia, die lateinische und die koptische Übersetzung, das in Palästina entstandene Verzeichnis des Nicephorus (S. 297. 300), der nicht ohne Zusammenhang mit diesem entstandene Anhang hinter dem Kanon der 60 Bücher (S. 292. 309—311), Photius, Nicephorus Callisti, die slavische Übersetzung. Erwägt man, daß Lactanz den Theil der Institutionen, in welchem er das Buch citirt, entweder noch in Nikomedien oder erst nach seiner Übersiedelung nach Gallien, jedenfalls

---

1) Außer den oben S. 873 A.; S. 880 A. 2 hervorgehobenen Parallelen ist manche Ähnlichkeit der Darstellung zu bemerken. Der in der Literatur zuerst in den Theklaakten (c. 25) nachweisbare Ausdruck für die Taufe *διδόναι τὴν ἐν Χριστῷ σφραγῖδα* findet sich auch Mart. Pauli 115, 12; 117, 6 (nur *κυρίῳ* statt *Χριστῷ*). Die Art, wie das Mitleid der Bevölkerung mit den leidenden Christen sich äußert (p. 112, 7—9 cf. Linus 31, 4 ff.), erinnert an Thecl. c. 27. 28. 32 (*αἶρε πάσας ἡμᾶς*). 35.

aber erst nach jahrelangem Aufenthalt in Nikomedien geschrieben hat, und daß er griechisch ebensogut wie lateinisch las, so daß er in Bezug auf die vorliegende Frage kaum als Occidentale gelten kann, so ist jener Afrikaner aus Cyprians Zeit der einzige Occidentale älterer Zeit in obiger Reihe. Die Berührung der Paulusakten mit dem Hebräerev. kann doch kaum ohne Zusammenhang mit der anderen Thatsache stehen, daß der einzige alte Kanon, in welchem das Hebräerev. förmlich als Antilegomenon mitaufgezählt ist (S. 299, 48), auch die Paulusakten mit genauer Stichenangabe an der Spitze der ntl. Apokrypha nennt (S. 300, 63). Nach Palästina oder in ein daran angrenzendes Gebiet weist uns auch die Verbindung mit der Apokalypse des Petrus im Cat. Clarom. (oben S. 159. 813 f.). An irgend einem Punkt auf dem Wege von Alexandrien bis Antiochien wird dies Buch geschrieben sein. Die Zeit ist ziemlich sicher bestimmt. Die Art, wie Origenes es behandelt, setzt eine beträchtliche Verbreitung und ein seit längerer Zeit begründetes Ansehen des Buchs voraus. Ist sicher, daß Clemens es als eine glaubwürdige Erzählung gelesen hat, so wird es schon damals nicht ganz jung gewesen sein. Andrerseits wüßte ich wenigstens keinen Grund, es in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts hinaufzurücken. Die systematische Vertheidigung der auf die gemeinsame Lehre des Paulus und der 12 Apostel zurückgeführten Glaubensregel gegen eine Gnosis, welche das AT nicht als vollgültige Offenbarung, Gott nicht als Schöpfer der ganzen Welt gelten läßt, die reale Menschwerdung Christi und die Todtenauferstehung leugnet (oben S. 597. 601 f.), setzt vielmehr die Existenz der großen Häresien des 2. Jahrhundert voraus. Nehmen wir demnach an, daß das Buch um 150—180 in Alexandrien, in Palästina oder in Antiochien entstanden sei, so ist es nach seinem Inhalt und seiner Geschichte sehr begreiflich. Seine antignostische Theologie und seine pietätsvolle Anlehnung an die ntl. Überlieferung erklärt die freundliche Aufnahme, die es in kirchlichen Kreisen fand. Daß Origenes sich viel freundlicher zu demselben stellte, als zu der nicht minder orthodoxen Petruspredigt, was dann auf die Dauer den Paulusakten eine überaus günstige Stellung gab, erklärt sich völlig daraus, daß der Verfasser sich nicht, wie derjenige der Petruspredigt (oben S. 825 f.), mit seinem Helden identificirt oder auch nur für einen Apostelschüler ausgegeben hatte. Die Frage, ob echt oder unecht, konnte einer so anspruchslosen Erzählung gegenüber gar nicht gestellt werden. Sie hatte daher auch nicht zu leiden unter einer zweifelhaften oder verneinenden Beantwortung dieser Frage.

8. Die Akten der Thekla und des Paulus.[1]

An einer Stelle, deren Text leider nicht sicher überliefert ist[2], bemerkt Tertullian: „Wenn nun diejenigen, welche die fälschlich den Namen des Paulus tragenden Schriften lesen, zur Rechtfertigung des Rechts der Weiber zu lehren und zu taufen das Beispiel der Theklen anführen, so mögen sie wissen, daß in Asien der Presbyter, welcher jene Schrift angefertigt hat, als wollte (oder könnte) er dem Ansehen des Paulus etwas von dem seinigen hinzufügen[3], sein Amt nieder-

---

1) Einiges von dem, was ich Gött. gel. Anz. 1877 S. 1292—1308 in einer Besprechung von Schlau's Schrift über die Akten des Paulus und der Thekla gesagt habe, muß hier theils erweitert, theils verkürzt wiederholt werden. Nur die dort entwickelten textkritischen Grundsätze müssen hier außer Betracht bleiben. Lipsius Apostelgesch. II, 1, 431 ff. stimmt denselben großen Theils zu, hat sie aber in seiner Ausgabe Acta Petri etc. p. 235 lange nicht consequent genug durchgeführt.

2) De bapt. 17. Die handschriftliche Überlieferung ist für diese Schrift in Ermangelung noch vorhandener Hss. durch die Ausgaben des Gangneius (1545) und des Gelenius (1550) vertreten cf. Tertull. ed. Reifferscheid-Wissowa I praef. p. IX. XI: Öhler I p. XIV f. Da Gelenius nicht angibt, welche der zuerst von ihm aufgenommenen Lesarten auf seiner Conjectur beruhen, und welche er seinem „codex longe incorruptissimus“ entlehnt hat, so muß man hierüber nach inneren Gründen entscheiden. Das von mir recipirte „legunt“ kann nicht wohl Conjectur sein; denn an und für sich macht es den Text noch nicht lesbarer. Indem ich die Ausgabe des Gangneius mit B, die des Gelenius mit G, die Reifferscheids mit R bezeichne, gebe ich folgenden Text als den wahrscheinlichsten: *Quodsi qui* (Conjectur, *quae* B G R) *Pauli perperam inscripta* (R, *scripta* B G) *legunt* (G, *sunt* B R), *exemplum* (G R, *scriptum* B) *Theclae ad licentiam mulierum docendi tingendique* (G R, *tingendi quae* B), *defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum, id se amore Pauli fecisse, loco decessisse* etc. Dem auch in der neuesten Ausgabe noch unverständlichen Satz wollte Rigaltius aufhelfen, indem er *exemplum Theclae* als Glosse strich und statt dessen *quae Pauli — sunt* als Objekt zu *defendunt* zog. Er gewann so, was ganz unerläßlich ist, für *defendunt* das gleiche persönliche Subjekt wie für *sciant*. Aber dieses unbestimmte „sie“ gewinnt seine erforderliche Bestimmtheit erst dann, und die Überlieferung braucht nicht so gewaltsam geändert zu werden, wenn man die Conjectur *qui* annimmt. Wer sie zuerst gemacht hat, weiß ich nicht. Öhler und Reifferscheid erwähnen sie gar nicht; Schlau, Akten des Paulus und der Thekla S. 13 und Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 1, 425 geben ohne jede Rechtfertigung das Richtige: *qui — legunt*.

3) Wenn man mit Reifferscheid p. 102, 22 an der von Rigaltius als Beleg für „cumulare alieni (aliquid)“ angeführten Stelle *dies* statt *diei*

gelegt hat, nachdem er überführt worden war und eingestanden hatte, daß er das aus Liebe zu Paulus gethan habe. Wie könnte es denn als wahrscheinlich gelten, daß derjenige (derselbe Paulus) einem Weibe das Recht zu lehren und zu taufen verleihen sollte, welcher dem Weibe nicht einmal gestattet hat, freimütig zu lernen[1]. Sie sollen schweigen, sagt er (1 Kor. 14, 34 f.), und zu Hause ihre Ehemänner befragen.“ Mag Tertullian im Eingang dieser Mittheilung noch andere mit dem Namen des Paulus behaftete Schriften außer derjenigen, welche das „exemplum Theclae“ enthielt, im Auge haben, oder nicht, jedenfalls sagt er von dieser und eventuell von der ganzen Klasse nicht, daß sie von Paulus verfaßt zu sein vorgebe[2], sondern nur,

---

schreibt, wird man auch hier *titulum* oder *titulos* lesen müssen, aber die Gleichmäßigkeit der Überlieferung an beiden Stellen spricht für die Ursprünglichkeit des Dativs.

1) „Constanter“ = *μετὰ παρρησίας* cf. oben S. 49 A. 1, hier im Sinne von „frei öffentlich“ im Gegensatz zu der vertraulichen Belehrung durch den Ehemann. Das *discere* (G, *docere* B) beruht auf 1 Kor. 14, 35.

2) So z. B. Hilgenfeld in seiner Zeitschr. 1877 S. 134 f.; Lipsius II, 1, 444. Namentlich den Letzteren verstehe ich nicht, da er ebendort S. 444. 460 zugibt, daß die Akten von vorneherein nicht von Paulus geschrieben sein wollten, sondern in dritter Person von ihm erzählten. Auch das überlieferte *Pauli perperam scripta* ergibt, wenn es überhaupt einen Sinn hat, nicht mit Notwendigkeit jenen Sinn; man müßte schon ändern *Paulo perperam adscripta*. Einen verständlichen Sinn ergibt aber erst *inscripta* cf. zum Ausdruck oben S. 91 A. 1. 2, S. 92 A. 1. Auch wenn Tertullian sich ganz so wie Serapion ausgedrückt hätte (bei Eus. h. e. VI, 12, 3 *τὰ ὀνόματι αὐτῶν ψευδεπίγραφα*), würde damit nicht gesagt sein, daß der Name des Paulus als des Verfassers auf dem Titel gestanden habe. Man braucht auch nicht zur Entschuldigung Tertullians darauf hinzuweisen, daß er ganz allgemein von Leuten spricht, welche pseudopaulinische Schriften lesen, daß er also z. B. an die von einem seiner Zeitgenossen genannten Briefe an die Laodicener und Alexandriner (oben S. 83) mitgedacht und ungenauer Weise mit diesen die in ganz anderem Sinne pseudopaulinischen Theklaakten zusammengefaßt habe. Auch wenn er nur letztere im Auge hat, hat er sich einer in der alten Kirche üblichen Ausdrucksweise bedient. Eusebius h. e. III, 25, 6 zählt zu den „unter dem Namen der Apostel von den Ketzern vorgebrachten Büchern“ nicht nur die Evv., welche den Anspruch erhoben, von Petrus, Thomas, Matthias verfaßt zu sein, sondern auch die apokryphen Apostelgeschichten, deren Verfasser sich nicht für Apostel, sondern für Schüler und Begleiter von Aposteln ausgegeben haben. Ebenso Innocenz in gleicher Zusammenfassung (oben S. 245) und Augustin, wo er nur Apostellegenden bespricht. Am besten deutet Augustin selbst den Sinn, in welchem er das *sub apostolorum nomine scripta* verstanden haben will: *in actibus scriptis a Leucio quos tamquam actus apostolorum scribit* cf. meine Acta Jo. p. 202, 2. 8. 15.

daß sie den Namen des Paulus fälschlich im Titel führe. Da wir nun eine jedenfalls den Grundzügen nach uralte, weitverbreitete Schrift besitzen, welche in Hss. und bei Schriftstellern den Titel *πράξεις* oder *περίοδοι Παύλου καὶ Θέκλης* führt, und dagegen nichts wissen von einer Selbstbiographie des Paulus, so unterliegt es keinem Zweifel, daß eben diese urkundlich überlieferte Form des Titels es ist, worauf Tertullian Bezug nimmt. Nach Tertullian steht der Name des Paulus fälschlich an der Spitze dieses Buches, weil es nicht Thaten und Worte des Paulus, sondern Erfindungen eines Novellisten sind, welche das Buch enthält. Was Tertullian von dem Verfasser der Legende erzählt, bildet einen unüberwindlichen Gegengrund gegen die Annahme, daß dieselbe gnostischen Ursprungs, und daß der Mangel deutlicher Spuren gnostischer Denkweise in unserm Texten der Theklaakten erst die Folge einer katholischen Bearbeitung sei. Ein Presbyter d. h. also, da hier der katholische Presbyter Tertullian redet, ein Geistlicher der katholischen Kirche Kleinasiens hat nach der einzigen vorhandenen Überlieferung das Buch geschrieben, und nicht etwa umgearbeitet; und er hat auch nicht etwa wegen unkirchlicher Ideen, die in seiner Schrift enthalten waren, seine Stellung als Presbyter aufgeben müssen, sondern lediglich darum, weil er zu dem Geständnis genöthigt wurde, daß er diese Erzählung aus Verehrung für Paulus erdichtet habe[1]. Wenn man erwägt, mit welcher Regelmäßigkeit das kirchliche Urtheil die Abfassung oder, wenn das nicht gut anging,

---

LXIX und oben S. 859. Das vereinzelte Vorkommen eines „Wir" in einigen Hss. der Thomasakten, welches die Apostel bezeichnet (ed. Bonnet p. 1) kommt hier gar nicht in Betracht.

1) Jeder sieht, wie gewaltsam die vorliegende Nachricht von Lipsius behandelt wird, wenn er II, 1, 460 einfach versichert, daß das einzige von Tertullian genannte Motiv der Absetzung des Presbyters nicht das wirkliche Motiv gewesen sei, sondern vielmehr der dem kirchlichen Bewußtsein widersprechende Inhalt der Schrift, z. B. das von Tertullian erwähnte Lehren und Taufen der Weiber. Aber Tertullian motivirt seine Verwerfung der Theklaakten und vollends die Absetzung des Presbyters nicht durch Hinweis auf diesen anstößigen Inhalt, sondern bestreitet umgekehrt die auktoritative Bedeutung jenes angeblichen Factums erstens durch die Erinnerung an die Entlarvung des Verfassers, und zweitens durch den Nachweis dessen, was der echte Paulus über das Lehren der Weiber gesagt habe. Und was sollen wir von dem katholischen Bearbeiter halten, welcher das unangetastet gelassen hätte, was den katholischen Richtern zur Zeit des Verfassers und zur Zeit Tertullians so anstößig war! Cf. auch die treffenden Bemerkungen von J. Gwynn gegen Lipsius im Dict. of Christ. biogr. IV, 889. 894.

wenigstens die vorliegende Gestalt misfälliger Schriften Ketzern in die Schuhe geschoben hat[1], so wird dadurch eine Überlieferung wie die vorliegende gegen jeden Verdacht gesichert. Enthalten unsere Theklaakten nichts, was nicht ein Katholik zu Tertullians Zeit geschrieben haben könnte, so entsprechen sie also nur dem Bild, welches man sich nach Tertullians Bericht von dem Originalwerk zu machen hat. Da sie außerdem enthalten, was Tertullian daraus anführt[2], und da sie ein in ihrer Art rührendes Denkmal schwärmerischer Verehrung für Paulus sind, wie es jenes Werk nach dem Geständnis seines Verfassers gewesen sein muß, so besitzen wir, wie es scheint, das dem Tertullian vorgelegene Buch noch heute wesentlich unverändert.

Ein zweites wichtiges Zeugnis ist dasjenige des Hieronymus. Nachdem er etwas aus dem Buch mitgetheilt, was in unseren Texten nicht zu finden ist, reproducirt er die Nachricht Tertullians, aber mit dem überraschenden Zusatz, daß das Gericht über den asiatischen Presbyter vor dem Apostel Johannes stattgefunden habe[3]. Nun hat

1) Cf. Can. Mur. l. 63—67 oben S. 8. 83—88; Cyrill Hieros. über das Thomasev. oben S. 179; const. apost. oben S. 183; Philaster oben S. 237 cf. auch die bekannten Klagen über häretische Interpolation orthodoxer Werke von Dionysius von Korinth (Eus. h. e. IV, 23, 12) bis zu Rufinus de adulteratione librorum Origenis und von da bis zu Photius cf. Forsch. III, 140 ff.

2) Thekla predigt fast wie ein Missionar c. 39. 41. 43, und sie tauft sich selbst c. 34; ja sie spricht sich auch eine ebensolche göttliche Legitimation zum Taufen zu, wie sie Paulus nach Gal. 2, 8 zum Predigen hat. Der Vergleich ist kühn, aber insofern nicht unpassend, als es sich um ein durch besondere göttliche Veranstaltung begründetes außerordentliches Recht handelt, bei Paulus um ein beständig auszuübendes Apostelrecht, welches im Vergleich zu dem der Urapostel von vornherein nicht geschichtlich begründet zu sein scheint, bei Thekla um ein nur ein einziges Mal, im Fall der Noth auszuübendes Recht zu taufen, ein Recht, wie es unter weniger poetischen Umständen seither manche Hebamme ausgeübt hat. Daß Thekla Andere getauft habe, wird nicht erzählt, und dem Verf. liegt der Gedanke fern, daß hiermit eine neue kirchenrechtliche Ordnung begründet werden könne. Ebenso wenig setzt er sich mit 1 Kor. 14, 34 oder 1 Tim. 2, 12 in bewußten Widerspruch. Thekla wirkt bekehrend im Hause ihrer Pflegemutter c. 39. Nach Analogie davon ist das Lehren in c. 41. 43 als ein häusliches zu verstehen. Für ein solches hat auch Paulus Raum gelassen (1 Kor. 11, 5); dafür ist Priscilla (AG. 18, 26) ein altes Beispiel, von den weiblichen Missionaren unserer Tage zu schweigen.

3) V. ill. 7 Igitur περιόδους Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocrypha (al. apocryphas scripturas) computemus (-amus).

sich bekanntlich Hieronymus in dem Katalog noch mehr als in anderen Schriften große Ungenauigkeiten in der Wiedergabe der von ihm citirten Stellen älterer Autoren zu Schulden kommen lassen und zuweilen auch Erzählungen, die er aus Eusebius und Anderen stillschweigend herübernahm, auf eigene Hand ein wenig weitergesponnen[1]. Mit letzteren Fällen ist aber der vorliegende Fall nicht vergleichbar, denn erstens beruft sich Hier. ausdrücklich für die ganze Mittheilung auf Tertullian, und zweitens handelt es sich nicht um eine Weiterspinnung des von Tertullian Gebotenen, sondern um einen höchst merkwürdigen Umstand, welchen kein Mensch aus Tertullian herauslesen konnte. Woher also diese Mittheilung[2]? Die Quelle, aus welcher Hier. dies geschöpft hat, scheint eine griechische gewesen zu sein; die Anwendung des griech. *σπουδαστής* erscheint in diesem Fall natürlich, dagegen sehr affectirt, wenn dem Hier. nur Tertullians

---

Quale enim est, ut individuus comes apostoli inter ceteras eius res hoc solum ignoraverit! Sed et Tertullianus, vicinus eorum (al. illorum, eorundem) temporum, refert presbyterum quendam in Asia, *σπουδαστὴν* apostoli Pauli, convictum apud Joannem, quod auctor esset libri, et confessum, se hoc Pauli amore fecisse, loco (al. et hoc loco, et de loco) excidisse.

1) Z. B. c. 36 über Pantänus cf. Forsch. III, 164. 169. 170, auch oben S. 666 f.

2) Lipsius, welcher die von Hier. nicht ausdrücklich auf Tertullian gegründeten Mittheilungen, den Titel der Legende und die Fabel vom Löwen als Zeichen einer von Tertullian unabhängigen, eigenen Kenntnis des Buches ansieht (II, 1, 445 f.), wirft obige Frage gar nicht auf, sondern begnügt sich mit der wenig lehrreichen Bemerkung, daß dies ein wenig glaubhafter Zusatz des Hier. sei (II, 1, 425). Unbefriedigend ist auch die Erklärung von Schlau S. 21: Hier. habe, wie Änliches oft vorgekommen, das „apud Joannem“ frei hinzugedichtet „in der Meinung, daß bei allem, was in alter Zeit von Bedeutung in Kleinasien geschehen, Johannes betheiligt gewesen sein müsse“. Alles, was Hier. sonst von Überlieferungen über Johannes zu berichten weiß, haftet von Haus aus an der Person des Apostels (v. ill. 9; c. Jovin. I, 26; Comm. zu Jes. 56, 4; praef. comm. in Matth. und zu Mt. 20, 23; comm. ad Gal. 6, 10; Vall. II, 279. 843; IV, 658; VII, 3—6. 155. 528); und die Verwechselungen zwischen Johannes und Polykarp, zwischen Cerinth, Ebjon, Marcion im Verhältnis zu jenen sind theils gar nicht vergleichbar, theils aus dem Beisammenstehen zweier Erzählungen bei Iren. III, 3, 4 und Eus. h. e. IV, 14, 6 f. zu erklären. Wenn Hier. adv. Jovin. I, 26, wo er sich für das Ölmartyrium des Johannes auf Tertullian beruft, den Namen des Nero einfügt, welcher bei Tert. praescr. 36 nicht zu lesen ist, so war das eine naheliegende Folgerung aus der Zusammenstellung des Factums mit den Martyrien des Petrus und Paulus bei Tertullian.

lat. Schrift über die Taufe als Quelle diente[1]. Da ferner sonst nirgendwo bei Hier. selbständige Kunde von den Theklaakten zu Tage tritt, so liegt es sehr nahe, auch den griech. Titel des Buchs, den Hier. vorher gebraucht, und den Tertullians Buch ihm nicht bot, auf dieselbe Quelle zurückzuführen[2]. Nun wissen wir aber durch Tertullian selbst (de bapt. 15), daß er vor Abfassung seiner lat. Schrift de baptismo eine griech. Schrift verwandten Gegenstandes geschrieben hat, worin er einige Fragen z. B. die über die Ketzertaufe ausführlicher (*plenius*) als in der späteren lat. Schrift behandelt hatte. Er verweist auf jene, um rascher zu Ende zu kommen, und kurz vor der Stelle, wo er von den Theklaakten handelt, und auch an letzterer hat er es mit Ketzern zu thun. Wir wissen ferner, daß Hier. auch solche Schriften Tertullians gelesen hat, die wir nicht mehr besitzen, darunter eine, welche laut Titel und wegen ihrer Bestimmung von Tertullian wahrscheinlich griechisch geschrieben worden ist[3]. Es war daher eine glänzende Vermuthung Vallarsi's[4], daß Hier. Alles, was er hier ausdrücklich auf Tertullian zurückführt, aber auch das, was er vorher ohne Quellenangabe über die Theklaakten mittheilt, aus Tertullians griech. Schrift *περὶ βαπτίσματος* geschöpft habe. So erklärt sich das zuversichtliche *Tertullianus refert*, das sonst sehr wunderliche *σπουδαστήν*, das sonst unbegreifliche *apud Johannem* und der

1) Cf. v. ill. 61 *ἐργοδιώκτης*, c. 63 *διαφωνία*, welches auch c. 9 auf griech. Quelle zurückgeht.

2) Cf. die vielen griech. Buchtitel z. B. c. 38. In unserem Kapitel gegen Ende nennt Hier. die AG. „acta apostolorum" und nur da, wo er sagt, welchen Titel Lucas selbst seinem Werk gegeben, *πράξεις*.

3) Dies gilt von den 7 Büchern über die Ekstase, deren siebentes gegen den kleinasiatischen Antimontanisten Apollonius gerichtet war v. ill. 40 cf. c. 24. 53. Der Titel ist c. 40 bei Vallarsi *περὶ ἐκστάσεως*, bei Herding „de *ἐκστάσει*", c. 53 bei beiden „de ecstasi" gedruckt cf. jedoch auch Herdings Collationen p. XXV. XXVII und die halblateinischen Titel unter Melito c. 24 *de plasi, de philoxenia* neben ganz griechischen. — Außerdem nennt Hier. ep. 22, 22 ad Eustochium; c. Jovin. I, 13 eine Jugendschrift Tertullians über die Beschwerlichkeiten des Ehestandes oder wie sonst der Titel der jedenfalls verloren gegangenen Schrift gelautet haben mag.

4) Opp. Hier. II, 841. Schlau S. 20 führt als älteren Vertreter dieser Ansicht den E. S. Cyprianus in seiner Ausgabe des Katalogs 1712 an. Diese Vermuthung verdient jedenfalls den Vorzug vor der Meinung Grabe's Spicil. I, 90, daß der Name des Johannes nur durch ein Versehen „in modernis, quibus utimur, codicibus Tertulliani" ausgefallen sei, und dem Wagnis des P. Junius, ihn in den lat. Text Tertullians wieder einzufügen (s. bei Öhler).

genaue griech. Titel bei Hier. und vielleicht auch „die ganze Fabel von dem getauften Löwen". Man scheint die Sonderbarkeit des Ausdrucks „totam fabulam" nicht beachtet zu haben. Das lautet doch so, als ob es sich um eine umfangreiche Erzählung eben dieses Inhalts handele, welche an den Theklaakten vielleicht nicht in allen ihren Theilen eine Stütze und vielleicht nicht ihre einzige Stütze hat[1]. Das paßt nicht nur nicht auf die vorhandenen Theklaakten, sondern überhaupt auf keine denkbare Schrift. Es wäre unbegreiflich, wie eine Schrift, deren Hauptinhalt „die Geschichte von einem getauften Löwen" gewesen wäre, eine Verbreitung und Anerkennung gefunden hätte, wie sie die von Tertullian citirte Schrift thatsächlich gefunden hat, und daß gerade sie eine katholische Bearbeitung gefunden hätte, in Folge deren sie eine bevorzugte Sonderstellung unter den apokryphen Apostelgeschichten erlangte (oben S. 870 f.). Was die leucianischen Apostelgeschichten von antropomorphischen Thiergeschichten enthalten (oben S. 237. 841 f. A. 1), wäre eine harmlose Spielerei im Vergleich mit solcher Blasphemie. Daraus folgt, daß hier ein Misverständnis vorliegt, daß Hier. hier wie so manchmal in Folge flüchtiger Lesung seiner Quelle etwas Thörichtes in die Welt gesetzt hat[2]. In den Akten wird erzählt, daß eine Löwin, mit welcher Thekla im Circus kämpfen soll, ihr die Füße leckt und sie gegen andere Bestien, die gegen Thekla losgelassen werden, vertheidigt, bis sie im Kampf mit einem Löwen zugleich mit diesem umkommt (c. 28. 33). Auch andere Thiere, welche Thekla tödten sollen, sind wie betäubt, daß sie ihr nichts anhaben, oder werden, wie die Seehunde in dem Bassin, worein sie sich stürzt, um sich die Taufe zu geben, und die Stiere, an die sie gefesselt wird, in andrer Weise unschädlich gemacht (c. 34. 35). Daß Tertullian, wenn er in seiner griech. Schrift über die Taufe *plenius* auch über die Theklaakten gehandelt hat, hierüber sich aufgehalten und in seiner sarkastischen Weise über die frommen Bestien, über die Löwin, welche sich für Thekla aufopfert und statt ihrer der Bluttaufe des Martyriums gewürdigt wird, gespottet hätte[3], wäre wenig

1) Wie wenn einer sagte: „die Ilias und die ganze Sage vom trojanischen Krieg ist historisch werthlos".

2) Cf. z. B. meine Studien zu Justinus Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 15 f. zu v. ill. 83 und das hier Bd. I, 728 A. 4 Bemerkte.

3) Zu vergleichen wäre auch die Art, wie Tertullian von der giftigen Schlange und der neuen Bestie (de bapt. 1. 17), vom Skorpion (Scorp. 1), von der pontischen Ratte (c. Marc. I, 1) spricht. Wie leicht konnten da Misverständnisse entstehen!

zu verwundern. Wenn es Tertullian nicht sein soll, welchen Hier. citirt, so ist es eben ein anderer griechisch schreibender Schriftsteller, von welchem Hier. mit Allem, was uns an seiner Mittheilung über Thekla neu ist, abhängt. Den verlorenen Text, dessen Misdeutung bei Hier. vorliegt, herstellen zu wollen, wäre vermessen; aber weniger unwahrscheinlich sollte er schon lauten als „die ganze Fabel vom getauften Löwen“. Hätte eine solche in den Akten ursprünglich gestanden, und demnach auch Tertullian darin gelesen, daß Thekla ihre „licentia tinguendi“ auf wilde Bestien angewandt habe, so wäre gerade bei seinem Charakter unerklärlich, daß er die Auktorität der Theklaakten nur durch Erinnerung an das strenge Gericht über den harmlosen Schwärmer, der sie erdichtet, und nicht durch den Hinweis auf den blasphemischen Inhalt seiner Schrift entkräftet hätte.

Was man sonst an Zeugnissen für eine inhaltlich von unseren Texten abweichende und ursprünglichere Gestalt der Theklaakten angeführt hat[1], verdient kaum erwähnt zu werden. Wenn Tertullian und noch Hier., Ambrosius, Pseudochrysostomus die ursprünglichen Theklaakten in Händen gehabt und von einer anderen Recension nichts gewußt haben, so würde das Gleiche doch wohl auch von dem Am-

1) Es ist schon nicht richtig, wenn Schlau S. 23 von Ambrosius sagt, er sage von mehreren Löwen (de virg. II, 19 f. ed. Bened. II, 167), was die Akten von einer Löwin erzählen; denn Ambrosius spricht zuerst, wo er Alles, was in c. 28. 33—35 von dem Verhalten verschiedener Thiere gegen Thekla erzählt ist, zusammenfaßt, von „bestiae“; sodann in Bezug auf den Moment, wo Thekla entkleidet den wilden Thieren vorgeworfen ist, von einem Löwen, welcher auch in c. 33 als das gefährlichste Thier hervorgehoben wird; endlich auf c. 28 zurückgreifend, von einer bestia statt genauer von einer Löwin. Dabei mischt er ein, was in c. 33 von derselben Löwin erzählt wird, daß sie sich zu den Füßen der Thekla niederlegt. Wenn aber Hilgenfeld S. 136 f. hier eine Bezugnahme auf den getauften Löwen finden wollte, so beruht dies auf einem Misverständnis des Ausdrucks *cum ... vitalia ipsa* (die edelsten Körpertheile, den nackten Leib) *saevo offerret leoni*. Lipsius S. 428. 446 legt Gewicht auf ein Homilienfragment unter dem Namen des Chrysostomus (Montfaucon II, 749 f.), worin gesagt wird, nach ihrer Befreiung vom Gericht sei Thekla, die dem Apostel nachgegangen, von ihrem Bräutigam bis in die Wüste verfolgt und dort eingeholt worden, habe aber Gott angerufen. Es liegt doch sehr nahe anzunehmen, daß der Redner hier die Erzählungen von c. 19, wo Thekla, die den Paulus im Gefängnis aufsucht, von Thamyris lange gesucht wird, und von c. 22 ff., wo sie den Paulus in der Einsamkeit aufsucht, zusammengeworfen und das Übrige aus ungenauer Erinnerung, etwa auch an c. 26, dazu gethan hat. Er spricht auch von Eltern der Thekla, während die Akten nur deren Mutter erwähnen. Aber gesetzt,

brosiaster[1], dem Manichäer Faustus und den älteren Griechen, von Methodius, den beiden Gregoren, Epiphanius, Chrysostomus, Makarius Magnes, nach Lipsius S. 461 möglicherweise sogar vom Decretum Gelasii gelten. Andrerseits hat Basilius von Seleucia nicht, wie Lipsius Proll. p. XCVII angibt, um die Mitte des 6. Jahrhunderts, sondern um 450, wie Niemand bezweifelt, unseren katholischen Text in Händen gehabt. Eine der Hss., in welchen die syrische Version desselben erhalten ist, gehört dem 6. Jahrhundert an. Die Existenz dreier, wie es scheint, von einander unabhängiger lat. Versionen und die beträchtliche Zahl griech. Hss. beweisen das andauernde Interesse für die Legende. Und nirgendwo eine sichere Spur, geschweige denn ein handgreifliches Stück des Originals, welches bis ins 5. Jahrhundert hinein soviel gelesen und von einem Ambrosiaster fast wie eine hl. Schrift citirt wurde! Die Hypothese von einer katholisirenden Bearbeitung eines ursprünglich gnostischen Buchs wird durch die Überlieferung nach Tertullian, welche gerade in den hiefür in Betracht kommenden Zeiten eine lückenlose ist, ebenso ausgeschlossen wie für die Zeit bis zu Tertullian durch dessen Zeugnis.

Ist es eine alte, aller Wahrscheinlichkeit nach schon dem Tertullian zugekommene und von diesem auf Hier. übergegangene Tradition, daß die Theklaakten noch zu Lebzeiten des Johannes in Asien

der Redner hätte in seinem Text eine in unseren Texten nicht mehr erhaltene Episode gelesen, so würde darauf wenig zu gründen sein. Die syrische Version, welche übrigens ganz den katholischen Text repräsentirt, hat zu c. 33 (ed. Lipsius p. 259) eine sehr beträchtliche Erweiterung an Sachen und Worten. Cf. auch die Ungenauigkeiten in der folgenden Anm. — Über die angebliche Benutzung des verlorenen Urtextes durch Commodian s. oben S. 844 f. A. 2.

1) Ambrosii opp. ed. Bened. II append. p. 308 zu 2 Tim. 2, 18: hi autem, sicut ex alia scriptura docemur, in filiis fieri resurrectionem dicebant, quibus non deerat, qui adsensum praestaret perversum contra fidem, quam in primordio fuerat consequutus. Auch das was derselbe zu 2 Tim. 1, 15 und 4, 14 f. p. 306. 312 sagt, geht ohne Zweifel auf die Theklaakten zurück. Aber alles dies scheint aus ungenauer Erinnerung geflossen zu sein; so wenn Ambrosiaster p. 312 sagt: *Alexander* (statt Hermogenes) *et Demas supradictus collegae fuerunt. Hi prius cum apostolo erant, simulantes illi amicitiam* etc. Ebenso, daß er p. 308 ohne die Verschiedenheit der Namen zu berücksichtigen, direkt den 2 Tim. 2, 18 genannten Männern die Lehre des Hermogenes und Demas nach Acta c. 14 zuschreibt. Der, welcher ihnen sofort Glauben geschenkt hat, ist ja auch nicht, wie es Ambrosiaster darstellt, ein ehemaliger rechter Christ, sondern der Heide Thamyris. Zur Citationsformel s. oben S. 845 A. 1 die ähnliche Aufführung der Petrusakten seitens desselben Verfassers.

geschrieben seien, so folgt, daß sie am Ende des 2. Jahrhunderts bereits ein beträchtliches Alter hatten. Dies wird bestätigt durch die oben S. 873 A.; S. 880 A. 2; S. 890 A. 2 nachgewiesenen Nachbildungen in den Paulusakten, welche ihrerseits wieder spätestens um 180 entstanden sind. Das Verhältnis umzukehren, wird Niemand versuchen wollen. Undeutlicher sind die Spuren von Nachbildung der Theklaakten in den gnostischen Petrusakten[1]. Ist „Leucius“ deren Verfasser, so erhält dadurch auch die Vermuthung einen neuen Halt, daß „Leucius“ in seinen Johannesakten im Anschluß an die Theklaakten von Demas und Hermogenes als einem engverbundenen Paar ungetreuer Apostelschüler geredet hat[2]. Aber auch abgesehen von diesem anfechtbaren Punkt werden wir durch die vorher festgestellten Punkte genöthigt, eine Abfassung unserer Legende vor 150 anzunehmen.

Zu dem gleichen Ergebnis führt die geschichtliche Würdigung ihres Inhalts. Die Irrlehre des Demas und des Hermogenes beschränkt sich auf den Satz, die Auferstehung sei bereits geschehen und zwar nach der vorherrschenden Überlieferung des Textes in zwiefacher uneigentlicher Weise: in der Erzeugung von Kindern und in der Bekehrung zur Erkenntnis des wahren Gottes[3]. Die uralte These (2 Tim. 2, 18) konnte zu keiner Zeit ohne eine derartige Deutung behauptet werden. Die zweite der beiden hier gegebenen Erklärungen soll

1) Oben S. 836 A. 1. Chronologisch weniger wichtig sind einige Nachbildungen in anderen Legenden, wie die Erscheinung Christi in Gestalt des Thomas (Acta Thomae c. 11 Bonnet p. 11) oder des Philippus (Tischendorf p. 94). Cf. auch die Bemerkungen über die Fortwirkung und Weiterbildung der in der Theklalegende ausgeprägten Typen in meinem Cyprian von Antiochien S. 110—114.

2) Acta Jo. p. LXII. — Es bleibt auch merkwürdig, daß Ignatius in Bezug auf die Thiere, von denen er zerrissen werden möchte, Rom. 5 schreibt *οὐχ ὥσπερ τινῶν δειλαινόμενα οὐχ ἥψαντο*, und daß wir hier immer wieder den gleichen Ausdruck lesen c. 34 *ὥστε μήτε τὰ θηρία ἅπτεσθαι αὐτῆς*, c. 35 *πάντα τὰ θηρία ... οὐχ ἥψαντο αὐτῆς*, c. 37 *οὐδὲ ἓν τῶν θηρίων ἥψατό μου*. Ignatius kennt nicht bloß Fälle wie den der Thekla, sondern scheint diesen selben Fall so zu kennen, wie er im Buch steht.

3) Acta Thecl. 14. Lipsius p. 245, 5 hat vielleicht mit Recht auf Grund des Zeugnisses zweier lat. und der syrischen Übersetzung die Worte *καὶ ἀνιστάμεθα θεὸν ἐπεγνωκότες* als verdächtig eingeklammert. Gegen die Echtheit ist auch das Citat des Ambrosiaster (S. 900 A. 1) und die weitläufige Reproduction des Basilius von Seleucia (Migne 85 col. 492) geltend zu machen. Dagegen ist keinesfalls, wie Lipsius früher geneigt war II, 1, 454, auf Grund der syrischen Version allein der ganze Passus von *ὅτι ἤδη* an zu streichen.

Nikolaus erfunden haben[1], sie wird auch den Simonianern und Karpokratianern[2] und ganz ähnlich dem Menander[3] nachgesagt; die erste, wahrscheinlich an biblische Ausdrucksweisen[4] angelehnte Erklärung ist sonst in der Ketzergeschichte nur unsicher überliefert[5]. Von einer polemischen Berücksichtigung der ausgewachsenen Gnosis, wie wir sie in den Paulusakten finden (oben S. 891), ist in den Theklaakten nichts zu entdecken[6]. Noch weniger huldigt der Verfasser selbst gnostischen Ideen[7].

1) Hippol. de resurr. ad Mammaeam bei Pitra Analecta IV, 61 f. 330. Von dem Nikolaus AG. 6, 5 sollen unter anderen alten Gnostikern auch die 2 Tim. 2, 17 genannten die Lehre geerbt haben, die Auferstehung sei schon geschehen und bestehe darin, daß einer an Christus gläubig werde und sich taufen lasse.

2) Iren. II, 31, 2 cf. Tertull. de resurr. 19.

3) Iren. I, 23, 5, unvollständiger gibt die gleiche Tradition Just. apol. I, 26.

4) Cf. Gen. 38, 8; 2 Sam. 7, 12; Mt. 3, 9.

5) Epiphanius in seinem Artikel über die Archontiker haer. 40, 8 schreibt diese Lehre nicht etwa diesen, sondern den von Paulus 2 Tim. 2, 17 f. genannten Ketzern zu; ebenso Theodorus ed. Swete II, 209 und Theodoret ed. Noesselt p. 685 zu dieser Stelle. Bei Ambrosiaster erscheint das um so auffälliger, da er sich auf unsere Legende beruft, wo doch andere Namen genannt sind (oben S. 900 A. 1). Erst Philaster haer. 55, dem dann Augustin haer. 59 und Praedestinatus 59 folgen, schreibt diese Lehre einer bestimmten Ketzerpartei, den Anhängern des Seleucus und des Hermias zu.

6) Cf. gegen Schlau Gött. gel. Anz. 1877 S. 1304 f.; Lipsius II, 1, 448—454. Auch wenn man die Echtheit der zweiten Umdeutung der Auferstehung anerkennen müßte (s. dagegen S. 901 A. 3), wäre dies nur ein vereinzelter Zug, welcher in die Urzeit des Gnosticismus weisen würde cf. vorher A. 1—3.

7) Die Verherrlichung der Virginität, die Empfehlung der ἐγκράτεια selbst innerhalb der Ehe — denn diese ist vielleicht bei der Verwendung von 1 Kor. 7, 29 in c. 2 gemeint — ist kein Kennzeichen des Gnosticismus. Man weiß nicht, welche katholische Schrift des 2. Jahrhunderts man zuerst citiren sollte. Es sei nur daran erinnert, daß schon Paulus nicht nur gegen Libertinismus zu kämpfen und seine Hochschätzung des Cölibats zu vertheidigen hatte, sondern auch der Meinung entgegentreten mußte, daß christliche Eheleute sich des geschlechtlichen Verkehrs enthalten sollten, und daß es sich empfehle, die Ehe, zumal mit einem nichtchristlichen Gatten, zu lösen (1 Kor. 7, 4—6. 10 f.). Wenn ferner Lipsius S. 456 darauf hinweist, daß die ganze Lehre des Paulus ausdrücklich dahin zusammengefaßt sei, daß er Jünglingen und Jungfrauen die Ehe verwehre c. 12. 16, so bedenkt er nicht, daß dies eine verleumderische Anklage der heuchlerischen Schüler des Apostels und des erbitterten Tha-

Paulus wird hier c. 3 beschrieben als „ein Mann, klein von Statur, kahlen Kopfes, mit krummen Schienbeinen, gewandt in seinen

---

myris ist. Wenn Paulus mit seinen Freunden nach mehrtägigem Fasten an einer Grabstätte eine einfache Mahlzeit aus Brod, Gemüse, Wasser und Salz hält c. 25, so sieht Lipsius S. 457 darin eine grundsätzliche Enthaltung von Fleisch und Weingenuß! Eine einzige verlorene Spur valentinianischer Terminologie möchte Lipsius S. 459 finden in dem Satz c. 37 *οὗτος* (sc. *ὁ Χριστὸς*) *γὰρ μόνος σωτηρίας ὅρος καὶ ζωῆς ἀθανάτου ὑπόστασίς ἐστιν*. Aber erstens ist die Legende jedenfalls nicht von einem Valentinianer geschrieben. Zweitens ist *ὅρος* bei den Valentinianern kein Name Christi. Drittens haben 3 griech. Hss., darunter der wichtige G, das dem warmen, populären Ton des ganzen Zusammenhangs allein entsprechende und daher zu recipirende *ὁδός*. — Nach Lipsius S. 462 f. soll der wesentliche Zweck der Dichtung sein, dem Paulus der Pastoralbriefe einen Paulus nach dem Geschmack der Gnostiker gegenüberzustellen. Der Beweis dafür wird darin gefunden, daß der Verfasser zwar die geschichtlichen Materialien größtentheils den Pastoralbriefen entlehne, dagegen aber die 1 Tim. 4, 3 cf. 2, 15; 5, 23 den Irrlehrern nachgesagten Grundsätze nicht den schlechten Christen Demas und Hermogenes zuschreibe, sondern dem Paulus in den Mund lege. Die Unrichtigkeit der positiven Behauptung wurde schon nachgewiesen. Noch verkehrter aber ist die negative. Warum soll denn der Verfasser, welcher ungetreue Schüler und Begleiter des Paulus schildern will, diesen nachsagen, was Paulus dort von zukünftigen Verirrungen weissagt, und was in den Pastoralbriefen weder dem Demas noch dem Hermogenes, noch dem Philetus und Hymenäus nachgesagt wird! Freilich wird der Verfasser auch Erscheinungen seiner Gegenwart im Auge haben. Daraus allein erklärt sich die bereits Bd. I, 789 berührte Vertauschung der Namen. Weil der Verfasser Leute kannte, welche den Lehrsatz aus 2 Tim. 2, 18 verfechten, dabei aber Geld und üppiges Leben lieben (c. 11 bis 14), wozu denn auch ihre derbe Erklärung der Auferstehung paßt (oben S. 900 A. 1; S. 902 A. 4. 5), so gibt er Einem von ihnen den Namen des Demas, „der die Welt lieb gewonnen" (2 Tim. 4, 10); und weil sie in der Erzählung nicht nur wie Demas den Apostel feige verlassen, sondern auch seine Lehre bestreiten und ihn selbst zu verderben suchen, so erhält der Andere die Maske jenes Schmiedes, der dem Apostel viel Böses erzeigt und seiner Lehre großen Widerstand geleistet hat (2 Tim. 4, 14 f.). Wenn dieser doch nicht den Eigennamen Alexander, sondern den eines anderen Gegners des Paulus aus 2 Tim. 1, 15 erhält, so wird das darin seinen Grund haben, daß dem Dichter bereits ein anderer Feind des Paulus Namens Alexander durch die Tradition dargeboten war (c. 26 ff.). Hätte der Verfasser Gnostiker gekannt, welche mit spiritualistischer Umdeutung der Auferstehung die falsch asketischen Grundsätze von 1 Tim. 4, 3 verbanden, so hätten ihn seine Grundsätze nicht gehindert, auch diesen Zug in das Bild des Demas und des Hermogenes aufzunehmen; denn er selbst wie sein Paulus ist bei aller Hochschätzung der Virginität kein Gegner der Ehe und bei aller Abneigung gegen üppiges Leben kein Prediger der

Bewegungen[1], ,mit zusammengewachsenen Augenbrauen, etwas langer Nase, voller Anmuth; bald nämlich erschien er wie ein Mensch, bald aber hatte er eines Engels Angesicht". Das gleicht nicht jenen albernen Portraits, womit ein Johannes Malalas seine elenden Erzählungen zu illustriren pflegte[2]. Es ist aber vor allem kein schablonenhaftes Heiligenbild. Es erscheint als undenkbar, daß ein Bild des Johannes, welches nach der Dichtung des Leucius zu dessen Lebzeiten gemalt und wie ein heidnisches Götterbild verehrt worden sein soll, in der Phantasie des Erzählers so wenig ideal ausgesehen haben sollte[3], wie dieses Bild des Paulus. Begreiflich ist dieses nur, wenn

---

Askese oder des Vegetarianismus. Der Verfasser hat von der eigentümlichen Denkweise des Paulus wenig geerbt; aber er hat doch an 1 Kor. 7 einen festen Stützpunkt für seine Überzeugung, im Sinne des Paulus diesen zu verherrlichen. Und das gelingt ihm mit sehr einfachen Mitteln ohne jede Rücksicht auf eine andere, sei es katholisirende, sei es gnostische Auffassung des Paulus. Über das angeblich antipaulinische Lehren der Thekla s. oben S. 895 A. 2.

1) Cf. auch die weitläufige Schilderung Acta Bartholomaei c. 2 Tischendorf p. 245.

2) So etwa wird *εὐεκτικόν* zu übersetzen sein. Die Varianten kommen nicht in Betracht, insbesondere wäre *εὔκνημον* ein einfacher Widerspruch mit *ἀγκύλον ταῖς κνήμαις*. Cf. auch die handgreiflich von den Theklaakten abhängige Schilderung des Paulus in den „kirchengeschichtlichen Altertümern" eines gewissen „Römers Elpios" bei Tischendorf, Anecd. sacra et prof. p. 130. Die Abschreiber und Übersetzer nahmen meist an dem Portrait Anstoß. Der Syrer fügte große Augen hinzu, zwei Lateiner machten aus der Glatze kurzgeschorenes Haar, wenn nicht gar eine Tonsur.

3) Acta Jo. p. 223 f. Sonst hören wir wenig von Apostelbildern in älterer Zeit. Während Iren. I, 25, 6 (Hippol. VII, 32; Epiph. 27, 6) nur von gemalten Bildern und Statuen Christi bei den Karpokratianern weiß, nennt Augustinus haer. 7 in einer sichtlich sehr ungenauen Reproduktion der älteren Nachricht neben Bildern Jesu auch solche des Paulus, welche die in seiner Quelle d. h. bei Epiphanius und schließlich Irenäus in demselben Zusammenhang genannte Marcellina in heidnischer Weise verehrt haben soll. Eusebius spricht von gemalten Bildern nicht nur Christi, sondern auch des Petrus und des Paulus, die er selbst gesehen hat (Eus. h. e. VII, 18, 4). Wie sie ungefähr ausgesehen haben, kann man sich einigermaßen vorstellen, wenn man beachtet, was er anderwärts (Epist. ad Constantiam bei Pitra Spicil. Solesm. I, 386) von zwei angeblichen Bildern Jesu und des Paulus erzählt. Er hat sie für Bilder von Philosophen gehalten. Es werden würdige Gestalten gewesen sein. Wenig glücklich ist die Erklärung der unschönen Schilderung des Paulus aus der Meinung einiger alter Theologen, daß Christus häßlich gewesen sei (so Schlau S. 8 f.). Denn erstens ist diese Meinung (Clem. paed. III, 3; strom. II, 22; Tert. de carne 9) mit vollem Bewußtsein aus Jesaja 53, 2 f. und

es auf den Erinnerungen derer beruht, welche den Paulus noch gesehen hatten. Aber wie lange nach dem Aussterben jener Generation soll dieses Erinnerungsbild dem unvermeidlichen Drang zu typischer

ähnlichen Stellen abgeleitet worden, in welchen ältere Theologen wie Justin (dial. 14. 32. 49. 85 s. andere Parallelen oben S. 44 A. 2) nicht den Gegensatz menschlicher Schönheit, sondern den der zukünftigen königlichen Herrlichkeit Christi ausgedrückt fanden. Ein ähnliches Motiv, sich die Apostel unschön vorzustellen, ist nicht zu ersinnen. Eine Anknüpfung für die Annahme einer Übertragung jener Ansicht von Christus auf Paulus gibt unsere Legende nicht. Paulus trägt nicht die Züge Christi, sondern Christus erscheint der Thekla in der Gestalt des Paulus (c. 21). Zweitens hat jene gelehrte Meinung auf die allgemeine und zumal die volkstümliche Vorstellung und Darstellung Christi in der alten Zeit gar nicht eingewirkt. Schon Origenes ermäßigt die gehässige Übertreibung, wie sie ihm bei Celsus entgegentrat (c. Cels. VI, 75 μικρὸν καὶ δυσειδὲς καὶ ἀγενές). Weder als klein noch als unedel sei Christus geweissagt, sondern nur das habe Jesaja gesagt, daß er nicht in liebreizender Gestalt und irgend welcher hervorragenden Schönheit unter der Menschenmenge weilen werde. Und neben Jes. 53 stellt Origenes Psalm 45, 3 f. als eine Weissagung, welche sich ebenso gut in der geschichtlichen Erscheinung Jesu erfüllt habe. In den Apostellegenden heißt Christus ὁ καλός (Acta Jo. p. 231, 17. 20; 233, 3); als schöner Jüngling erscheint er dem Johannes (p. 231, 16); und wenn Leucius es für eine Folge der unbeständigen Erscheinungsform Christi erklärte, daß es den Malern nicht gelungen sei, einen festen Typus Christi darzustellen (Acta Jo. p. 214, 7, auch oben S. 842 A.), so darf man doch behaupten, daß es den Christen im 2. Jahrhundert nicht einfiel, Christus mit Absicht als häßlich darzustellen. Man begnügte sich bekanntlich meist mit dem Typus des jugendlich dargestellten guten Hirten. So malte man ihn an die Wände und auf die Kelche (Tert. pud. 10). Als Hirten sehen ihn Perpetua und Saturus in der Vision, und wenn sie ihn in Erinnerung an Apoc. 1, 14 mit schneeweißem Haar sehen, so wird doch daneben ausdrücklich sein „vultus iuvenilis“ hervorgehoben, Acta Perpetuae c. 4. 12 ed. Robinson p. 68, 4; 80, 16. Als die Kunst von symbolischer zu mehr individueller Darstellung überging, hielt sie doch weit über die Zeit hinaus, welche für uns in Betracht kommt, an der idealen Jünglingsgestalt fest cf. Hauck, Entstehung des Christustypus in der abendl. Kunst 1880 S. 14 ff. Das Standbild von Paneas, welches vom Volk für eine Darstellung Christi und des blutflüssigen Weibes gehalten wurde, stellte entweder einen Kaiser oder einen Asklepios dar (Forsch. I, 367—370). Klein und häßlich war die vermeintliche Gestalt Christi also sicherlich nicht. Drittens aber ist das Portrait des Paulus in unseren Akten damit, daß man es häßlich nennt, sehr unvollständig beschrieben. Die kleine Statur, die Glatze, die krummen Beine stehen voran. Was aber folgt: die Gewandtheit der Bewegung, die zusammengewachsenen Brauen, die mäßig lange Nase, die Anmuth des Blicks und der Mienen, welche seinem Angesicht einen Glanz übermenschlicher Schönheit verlieh,

Auffassung und zur Idealisirung bei den Epigonen Widerstand geleistet haben? Es ist viel wahrscheinlicher, daß dieses Bild um 90—100, also „apud Joannem“, als daß es um 160—170 gezeichnet worden ist.

A. v. Gutschmid hat nachgewiesen, daß die Königin Tryphäna, die Verwandte des Kaisers Claudius, welche in dieser Legende eine so bedeutsame Rolle spielt, eine geschichtliche Person aus der Lebenszeit des Paulus ist[1]. Später gefundene Inschriften und neuere Forschungen haben ihre geschichtliche Stellung noch bestimmter erkennen lassen. Sie ist die Antonia Tryphaena, Gemahlin und seit dem J. 19 n. Chr. Wittwe des thracischen Königs Kotys, und Mutter des Polemo II, welcher von 37 oder 38—63 König von Pontus war, längere Zeit aber auch die Herrschaft Olbe in Cilicien inne hatte, zu welcher Ikonium wenigstens zeitweilig gerechnet wurde. (Marquardt, Röm. Staatsverw. I, 227 N. 7; 228 N. 2). Als Tochter einer Großnichte des Triumvirs Antonius war Tryphäna eine Verwandte des Kaisers Claudius, der ein Enkel desselben Antonius war. Sie mag um die Zeit der in der Legende vorgestellten Ereignisse, c. 50 n. Chr. eine etwa 60jährige Matrone gewesen sein und von ihrem regierenden Sohn Ikonium als Wittwensitz angewiesen bekommen haben. „Es begreift sich, kann man mit Gutschmid sagen, daß das für die Pro-

das alles hält jenen unschönen Zügen die Wage. Aus dem NT konnte man dies Portrait auch nicht schöpfen; aber es stimmt bei wesentlicher Unabhängigkeit (cf. jedoch Bd. I, 788 A. 5) mit den Andeutungen des NT's überein. Aus 2 Kor. 10, 10; Gal. 4, 13—15; 2 Kor. 12, 7—10, AG. 14, 12 und aus dem Eindruck, den Paulus nach der AG. vielfach auf sehr verschiedenartige Personen gemacht hat, muß man schließen, daß die äußere Erscheinung des Paulus von Haus aus wenig imposant, und durch schwere Leiden vor der Zeit gealtert war, daß aber das Feuer seiner Begeisterung, eine natürliche Beredsamkeit und eine ungezwungene Gewandtheit des Auftretens ihm eine sehr bedeutende Wirkung auf die Gemüther der ihm persönlich näher Tretenden verschaffte. Es sind nur wenige Spuren davon nachgewiesen, daß das Portrait der Theklaakten sich in der literarischen Tradition erhalten hat. Schon Grabe I, 95. 334 wies auf die offenbar unseren Akten entlehnte Schilderung des Paulus in der pseudolucianeischen Spottschrift Philopatris hin (c. 12 *Γαλιλαῖος ἀναφαλαντίας, ἐπίρρινος, ἐς τρίτον οὐρανὸν ἀεροβατήσας*). Ebenso mag es aus unserer Legende stammen, wenn in den sehr jungen katholischen Petrus- und Paulusakten (c. 9. 21 ed. Lipsius p. 183, 2; 188, 8) als bekannt vorausgesetzt wird, daß Paulus kahlköpfig war cf. noch oben S. 904 A. 2.

1) Rhein. Museum (1864) XIX, 177—179. Das Einzelne ist durch die von Mommsen Ephemeris epigr. II (1875) S. 250—263 zusammengestellten und besprochenen Entdeckungen modificirt worden.

vinzialstadt ein Ereignis war." Aber wer möchte mit demselben fortfahren, „und daß sich dort die Erinnerung an Tryphäna noch 150 Jahre später erhalten hatte"! Dies wäre doch nur dann einigermaßen begreiflich, wenn, was doch Niemand glaubt, die wunderbaren Dinge, welche die Legende berichtet, sich wirklich ereignet und eben diese die Erinnerung an Tryphäna lebendig erhalten hätten. Ganz einfach liegt die Sache dagegen, wenn die Erzählung bald nach der Zeit aufgezeichnet worden ist, in welcher die ältesten Gemeindemitglieder noch aus den Tagen des Paulus und der Königin Tryphäna Selbsterlebtes erzählen konnten. Echte Erinnerung muß auch in dem enthalten sein, was von der Familie des Onesiphorus erzählt wird; ein auf das NT als einzige Geschichtsquelle angewiesener und übrigens frei erfindender Dichter um 170 konnte gar nicht auf den Gedanken kommen, Ikonium statt Ephesus (2 Tim. 1, 18; 4, 19) zum Wohnsitz des Onesiphorus zu machen[1]. Der Verfasser muß den Personen und Ereignissen, die er zu seiner Dichtung verwendet, nach Zeit und Raum ziemlich nahe gestanden haben. In Bezug auf den Ort besagt dies die Überlieferung bei Tertullian. Nicht in Ikonium und dessen näherer Umgebung, aber doch in der Provinz Asien und, wenn „apud Joannem", wohl in Ephesus schrieb er. Daß er von der Lage der Städte Antiochien, Lystra, Derbe (?), Ikonium keine ganz genaue Vorstellung zu haben scheint[2], beweist nur, daß er nicht selbst die

1) Cf. Spitta in Stud. u. Krit. 1878 S. 587.

2) Von einem Bewohner der Provinz Asien könnte das Buch freilich nicht wohl herrühren, wenn er das pisidische Antiochien, welches c. 1 wegen der Verbindung mit Ikonium und der Anlehnung an AG. 13, 51 zweifellos gemeint ist, und somit auch c. 26 gemeint sein muß, mit Antiochien am Orontes verwechselt hätte. Das wäre aber der Fall, wenn der Alexander, welcher c. 30. 33. 35 als Veranstalter der Festspiele in Antiochien erscheint, c. 26 als *Συριάρχης τις* benannt wäre. Es ist aber schwer begreiflich, wie Lipsius p. 243, 12 diese nur durch den codex C bezeugte LA hat recipiren mögen, dessen Werth er doch II, 1, 433 f. ziemlich ebenso gering anschlägt, wie ich es gethan hatte. *Σύρος τις* bieten 5 griech. Hss., darunter der in sachlicher Hinsicht durchweg werthvollste G (= Grabe's Druck), ferner eine lat. Übersetzung (während die beiden anderen und die syrische Übersetzung gar kein Äquivalent haben). Dazu kommt aber noch das Zeugnis des Basilius Seleuciensis (Migne 85 col. 521 *οὗτος Σύρος μὲν ἦν τὸ γένος*) und des Metaphrasten (Migne 115 col. 833). Dieses wiegt aber um so schwerer, da der Metaphrast schon das Antiochien c. 1 und somit auch dasjenige in c. 26 für das syrische hält (col. 821. 833), und Basilius col. 520 f. in Bezug auf c. 26 in ausdrücklichem Widerspruch gegen die pisidische Localtradition für das syrische Antiochien

Straßen gegangen ist, die er den Paulus und theilweise auch andere Personen gehen läßt. In Bezug auf das Verhalten der heidnischen Bevölkerung und der obrigkeitlichen Personen zu den „Christianern“ muß ich mich hier mit der Bemerkung begnügen, daß die Bilder der

eintritt. Eine Consequenz dieser Ansicht ist die LA des C. Sie ist aber auch formell höchst ungeschickt, etwa so wie wenn Jemand von dem Bürgermeister der Stadt, wo seine Geschichte spielt, sagen wollte: „ein gewisser Bürgermeister Namens Alexander“. Wie C hätte schreiben müssen, sieht man aus mart. Polycarpi 12 und vielen anderen Beispielen cf. den Excurs über die Asiarchen in Lightfoots Ignatius II, 2, 987 ff. Daß zwei Übersetzer das Σύρος τις wegließen, hat nichts auf sich, da dies in einer Erzählung, die im pisidischen Antiochien spielte, befremden mußte. Aber gerade darum ist diese LA unerfindlich, und nur, wenn es sich um eine Stadt außerhalb Syriens handelt, war die Bemerkung nicht überflüssig. Auf das syrische Antiochien ließ man sich auch durch c. 23 ἐν ὁδῷ ἐν ᾗ ἀπὸ Ἰκονίου εἰς Δάφνην πορεύονται führen. Darauf daß ein Lateiner, der Syrer und Basilius hier nichts von Daphne sagen, wird ebenso wenig Gewicht zu legen sein, als darauf, daß Daphne in dem apokryphen Anhang des Codex G (bei Lipsius in der Note zu p. 269, 6) und beim Metaphrasten col. 841 als ein Ort bei Ikonium und auf dem Wege von Ikonium nach Seleucia noch einmal vorkommt. Aber es liegt doch sehr nahe zu vermuthen, daß die Tendenz, das syrische Antiochien an die Stelle des pisidischen zu setzen, ein ursprügliches Δέρβην in Δάφνην verwandelt hat. Hat aber der Verf. selbst letzteres geschrieben, so hätte er darum doch nicht seine Geschichte nach Syrien verlegt, sondern das berühmte Daphne in der Nähe des syr. Antiochien irrtümlich in die Nähe von Ikonium verlegt. Es könnte aber auch ein unberühmtes Daphne in der Nähe von Ikonium gegeben haben. Der Ortsname kommt öfter vor, z. B. nach Stephanus Byz. in Lycien. Ganz richtige Vorstellungen von den geographischen Verhältnissen um Ikonium herum scheint der Verf. allerdings nicht gehabt zu haben. Der von dem pisidischen Antiochien nach Ikonium reisende (c. 1) Paulus kommt dann doch auf der „Königstraße“, welche von Ikonium nach Lystra führt (c. 3), also wohl über Lystra nach Ikonium, ein sonderbarer Umweg und im Widerspruch mit AG. 13, 51; 14, 6. Liest man sodann c. 23 Derbe, so wäre Paulus von einem Punkt zwischen Ikonium und Derbe, also wohl auch über Derbe und jedenfalls ohne Ikonium wieder zu berühren, nach dem pisidischen Antiochien zurückgekehrt, während er den Onesimus in anderer Richtung nach Ikonium schickt (c. 26 cf. AG. 14, 20 f.). Sein weiterer Weg führt ihn unter anderem nach Myra (c. 40), also nur in die Nähe der AG. 14, 24 f. genannten Orte. Thekla, die ihn nach der Errettung in Antiochien dort aufsucht, scheint zu dem Ende keine große Reise machen zu müssen. Selbst Basilius, welcher daran erinnert, daß das syrische Antiochien durch große Strecken Landes und Wassers getrennt sei, wagt es nicht, diese Reise zu einer Seereise zu machen (col. 552). Die Akten schließen eine solche aus. Wenn Thekla nach einem Besuch von Ikonium schließlich nach Seleucia geht (c. 43 Lipsius p. 269), ohne

Theklaakten in die Zeit Marc Aurels gar nicht, dagegen sehr wohl in die Zeit von 90—120 passen. Eine spätere Abfassung ist überhaupt durch nichts wahrscheinlich zu machen[1].

Wem es feststeht, daß Marcion die Pastoralbriefe darum nicht in seinen Kanon aufnahm, weil sie noch nicht geschrieben oder in den ihm vorliegenden kirchlichen Sammlungen nicht enthalten waren, der muß freilich trotz allem, was bisher entwickelt wurde, eine Abfassung dieser Akten vor 160 für unmöglich erklären[2]. In dem Maße, als man die Anlehnung der Dichtung an die AG und vollends an einzelne Stellen des 4. Ev.[3] anerkennt, wird es auch dadurch Manchem erschwert, sich davon zu überzeugen, daß diese Akten nicht

daß von einer Seereise oder einer langen Reise etwas unterläuft, so ist jedenfalls nicht das Seleucia in der Nähe des syrischen Antiochien, sondern nur entweder das sogenannte eiserne in Pisidien oder Σελευκεία τραχεῖα in Cilicien oder, wie man vom 4. Jahrhundert an sagte, in Isaurien gemeint. Für letzteres entscheidet die Tradition. Bei letzterer Stadt befand sich das berühmte Kloster der Thekla, welches schon Gregor von Nazianz besuchte (carm. hist. 11 ed. Bened. II, 702 cf. orat. XXI, 22 vol. I, 399), und in welchem die vornehme Pilgerin um 390 die Theklalegende mit besonderer Rührung las (ed. Gamurrini p. 73 f.). Der dortige Bischof Basilius wurde ein begeisterter Lobredner der Localheiligen (cf. besonders col. 556 f.), und wenigstens in einer Hs., welche die jüngeren Anhänge der Akten enthält, wird das am Schluß des älteren Textes erwähnte Seleucia ausdrücklich als das isaurische bezeichnet (M bei Lipsius p. 269). Abgesehen also von dem dunkeln Daphne liegen alle Örtlichkeiten der Legende in ziemlich engem Umkreis auf kleinasiatischem Boden.

1) Eine Abfassung mindestens nach dem J. 120 würde sich ergeben, wenn die Angabe echt wäre, daß Thekla nach ihrem Martyrium noch 72 Jahre gelebt und im ganzen 90 Jahre alt geworden sie. Aber von den monströsen Anhängen, worin sich diese Notizen finden (Lipsius p. 270 extr. 272) enthalten die syrische und die 3 lat. Versionen, auch 4 griech. Hss. (E F L K) noch nichts, wie sie auch dem Basilius Sel. noch unbekannt waren. An ihrer Unechtheit ist demnach nicht zu zweifeln.

2) So Lipsius II, 1, 463. Über Marcions Stellung zu den Pastoralbriefen s. Bd. I, 634 f., für die Zeit vor Marcion I, 820. 827 ff., die Benutzung in den Theklaakten I, 788 ff. und hier S. 903 A. Es wäre etwa noch nachzutragen, daß Antiochien, Ikonium und Lystra, d. h. die wichtigsten Orte in der Legende, auch 2 Tim. 3, 11 beisammenstehen.

3) Bd. I, 784 A. 2. Es ist nicht zu rechtfertigen, daß auch Lipsius wieder p. 237, 8 gegen das Zeugnis aller griech. Hss. das grammatisch regelmäßige πλήρη aufgenommen hat. Das überlieferte πλήρης kann nicht aus Accomodation der Abschreiber an Jo. 1, 14 erklärt werden, denn diese Tendenz hätte eher Umstellung der Worte und einen Zusatz wie καὶ ἀληθείας veranlaßt, als Einführung einer grammatisch incorrecten Form.

wohl später als um 90—120 geschrieben sein können. Aber man sollte sich auch darüber klar werden, daß ein derartiger Standpunkt in Bezug auf seine vermeintliche Unangreifbarkeit dem Zauberbann gleicht, welchen keine vernünftige Beweisführung, sondern nur ein Gott durch überlegene Macht brechen kann. Schriften, deren Anspruch auf Abfassung zur Zeit Kaiser Trajans die bestbegründeten sind, sollen darum einer beträchtlich späteren Zeit angehören, weil sie Vertrautheit ihrer Verfasser mit dem 4. Ev. oder der AG oder den Pastoralbriefen voraussetzen[1]. Aber auch umgekehrt sollen diese ntl. Schriften unter anderem darum unecht sein, weil es ihnen an einer ausreichend frühzeitigen Beglaubigung in der kirchlichen Literatur fehle. Wer sich in diesem circulus vitiosus gefällt, macht eine Verständigung über wichtige Fragen der historischen Kritik fast unmöglich.

(XI—XIII)[2] XIV. Kleine Stücke und Sätze.

1a. Über den Schluss und die Anhänge des Marcusevangeliums.

Die Einsicht, daß alles das, was in griechischen Hss. und alten Übersetzungen hinter Mc. 16, 8 als Schluß des Buchs zu lesen ist, nicht von der Hand des Evangelisten herrühre, ist ziemlich weit verbreitet. Aber durchgedrungen ist sie noch immer nicht. Auch nachdem Westcott und Hort noch einmal mit großer Gründlichkeit die Zeugen verhört und ihr wohlbegründetes Urtheil abgegeben hatten[3], meinte Burgon behaupten zu dürfen, seine in der That glänzende

1) So hat Lipsius früher Ztschr. f. hist. Theol. 1856 S. 73 in Bezug auf die Ignatiusbriefe und Johannes argumentirt. Wenn derselbe AG. II, 1, 463 A. 1 bemerkt, ich gehe bei meiner Beweisführung für Abfassung der Acta Theclae in der trajanischen Zeit von irgend welchen „Voraussetzungen über die Entstehung des ntl. Kanons“ aus, so wird von diesem schiefen Urtheil kein einziger Punkt meiner früheren und meiner jetzigen Argumentation getroffen. Die einzige Voraussetzung, die ich der Beweisführung zu Grunde lege, ist die, daß die ausgesprochenen Voraussetzungen von Lipsius u. A. in Bezug auf die Entstehung einzelner Schriften des NT's keine bewiesenen Wahrheiten sind.

2) Über den Ausfall von XI—XIII s. d. Vorrede.

3) The NT in Greek (1881), Appendix p. 28—51.

Monographie[1] sei unbeantwortet geblieben[2]. Abbé Martin hat einen Quartband von 554 Seiten dem Beweise der Echtheit von Mc. 16, 9—20 gewidmet[3]. Er schließt mit dem Vorschlag, daß das nächste ökumenische Concil die Frage in diesem Sinne entscheiden möge. Mehr hat es zu bedeuten, daß ein Gelehrter von so maßvollem und selbständigem Urtheil wie Salmon sich mit allerdings vorwiegend negativen Gründen für die Echtheit des gewöhnlichen Buchschlusses erklärt hat[4]. Wenn ich die Frage hier noch einmal aufnehme, so geschieht es nicht bloß, um den Erörterungen in Bd. I, 442 f. 515. 886. 912 ff. die erforderliche urkundliche Begründung zu geben. Die Sache ist von so weitreichender Bedeutung für die richtige Beurtheilung der Geschichte des NT's in der alten Kirche, daß eine Geschichte des Kanons nicht an ihr vorübergehen kann. Ich kann nicht umhin, zunächst die äußere Bezeugung der verschiedenen Textformen noch einmal darzulegen. Sie ist der Hauptsache nach folgende:

I. Mit *ἐφοβοῦντο γάρ* schließt das Buch in ℵB; in „beinah allen“ und zwar in den „genaueren Hss.“, welche Eusebius kannte, in der Vorlage des cod. L (s. unter II), in den älteren Hss. der armenischen Version.

Das vereinigte Zeugnis der beiden ältesten vorhandenen griech. Hss. des NT's schien dadurch an Gewicht zu verlieren, daß nach dem allgemein mit Zustimmung aufgenommenen Urtheil Tischendorfs der Schreiber des ganzen NT's in B identisch ist mit demjenigen unter den Schreibern des ℵ, welcher im NT 6 Blätter geschrieben hat, darunter auch Fol. 28 und 29, worauf Mc. 14, 54 — Lc. 1, 56 geschrieben steht cf. Tischendorf, NT Vatic. 1867 p. XXII; auch NT Sinait. 1863 p. XXI; Scrivener p. 92; Westcott-Hort p. 213. Diese Identität des Schreibers hebt aber die Duplicität der Zeugnisse nicht auf; denn dieser Schreiber hat als Mitarbeiter am ℵ weder seine frühere Copie, den B, noch denselben Codex, welcher ihm bei Anfertigung des B als Vorlage diente, copirt. Eine oberflächliche Durchmusterung der Abweichungen zwischen den von dieser Hand geschriebenen Stücken des ℵ und B zeigt, daß hier das gleiche Verhältnis der Verwandtschaft und der Selbständigkeit zwischen beiden Hss. besteht, wie zwischen ℵ und B in den übrigen Theilen des Mc. und des Lc. Derselbe Mann hat also — man weiß nicht, ob ziemlich gleichzeitig oder mit einem Intervall

1) Burgon, The last twelve verses of the Gospel according to S. Mark. 1871.

2) Burgon, The Revision revised. 1883 p. VII.

3) Introduction à la critique textuelle du NT. Partie pratique. Tome II. 1884.

4) G. Salmon, A historical introd. to the NT (1. ed. 1885) p. 188 bis 193 cf. auch Scrivener, Introd. to the criticism of the NT (3. ed. 1883) p. 583—590.

von Jahren — aus zwei verschiedenen älteren Hss. einen Mctext copirt, welcher mit ἐφοβοῦντο γάρ schloß. Aber er scheint in beiden Fällen diesen Text nicht mit ganz gleichen Augen angesehen zu haben, sei es auf Grund eigener Überlegung, sei es in Folge irgendwelcher Andeutungen in derjenigen Hs., welche ihm bei Anfertigung des B als Vorlage diente. In ℵ nämlich ist 16, 8 nicht nur durch die üblichen ornamentalen Linien und die Unterschrift ευαγγελιον κατα Μαρκον als Schluß des Buches gekennzeichnet, sondern es ist auch ebenso, wie am Schluß der übrigen Bücher, nur der Rest der Columne, in welcher das Buch endigt, leer gelassen. In der folgenden Columne, der dritten der Seite, beginnt der Text des Lucas. In B dagegen, wo hinter oder vielmehr unter 16, 8 κατα μαρκον steht, ist nicht nur der Rest der Columne, worauf 16, 3—8 mit dieser Unterschrift steht, sondern auch die ganze folgende Columne leer geblieben, und dies gegen die constante Regel in B. Wem die schöne römische Ausgabe in Lichtdruck nicht zur Verfügung steht, gibt Tischendorfs NT Vaticanum p. 69 ein richtiges Bild. Martin p. 387 irrt, wenn er meint, daß $^{3}/_{4}$ Col. und 1 ganze Col. leer gelassen sei. Während nämlich sonst regelmäßig 42 Zeilen in einer Col. stehen, enthält die Col., in welcher Mc. endigt, 31 Zeilen Text und außerdem die Unterschrift. Abgesehen von der Unterschrift ist also ungefähr $^{1}/_{4}$ der fraglichen Col. unbeschrieben geblieben. Das Auffallende ist aber nur die leere folgende Col. Daraus ist nach Analogie gleicher oder ähnlicher Vorkommnisse in anderen Hss. (z. B. Rom. 14, 23; Joh. 8, 1—12) zu schließen, daß der Schreiber von einem weiter folgenden Textstück Kenntnis hatte, welches er nicht zu copiren für gut fand cf. Westcott-Hort p. 29. Wir wissen aber nicht, ob der Schreiber die fragliche Fortsetzung in seiner Vorlage, und zwar dann obelisirt oder sonst als unecht charakterisirt, vorfand, oder ob er sie aus anderen Hss. kannte. Es ist ferner im voraus nicht zu entscheiden, ob es der kürzere oder der längere Buchschluß (s. unten II oder III) war, welchen der Schreiber im Sinn hatte, als er die 3. Columne frei ließ. Wahrscheinlich war es der kürzere. Denn die Meinung von Burgon p. 87, welcher diese Col. *a blanc space abundantly sufficient to contain the twelve verses* nannte, ist unrichtig. Die 1. Columne derselben Seite umfaßt Mc. 15, 43 ἐλθὼν — 16, 3 ἀποκυλίσαι ἡ d. h. 16 teubner'sche Zeilen (Nov. T. ed. Buttmann p. 116, 22 Mitte — 117, 9), dagegen beträgt Mc. 16, 9—20 nicht weniger als 23 ebensolcher Zeilen. Auch wenn man mit Scrivener p. 102 die Unterschrift κατα Μαρκον einer späteren Hand zuschreiben und daraufhin die in der 2. Columne noch leer gebliebenen 11 Zeilen zu dem für eventuelle Aufnahme von Mc. 16, 9—20 bestimmten Raum hinzurechnen wollte, würde man nach dem Durchschnittsverhältnis der vaticanischen zu den teubner'schen Zeilen von 2,6 : 1 nur 20 teubn. Zeilen gewinnen. Man müßte überdies unwahrscheinlich genug annehmen, daß der Schreiber von vornherein auf jede Buchunterschrift und jede Bemerkung bezüglich des nachzutragenden Abschnitts verzichtet habe. Soweit man also hier überhaupt Vermuthungen Raum geben darf, ist es wahrscheinlich, daß B nicht den längeren, sondern den kürzeren Schluß gekannt hat. Das empfiehlt sich auch darum, weil der anerkanntermaßen mit B nahe verwandte L den kürzeren Schluß dem längeren voranstellt

s. unter II. Es wird sich ferner zeigen, daß die Existenz und ziemlich bedeutende Verbreitung des unter II zu besprechenden Schlusses die Nichtexistenz des längeren Schlusses, also die Herrschaft eines Textes, wie er in אB uns erhalten ist, in weiten Kreisen voraussetzt. — Was die armenische Bibel anlangt, so ist mit den nakten Thatsachen so lange nicht viel zu machen, als die ältesten Schicksale derselben noch so wenig aufgeklärt sind, wie heute. Nach Martin p. 330 fehlt die Perikope in beinahe allen armenischen Bibel-Hss. aus der Zeit vor den Kreuzzügen, und in der Hälfte der neueren. Wo sie aber aufgenommen ist, steht sie doch erst hinter der deutlichen Bezeichnung des Buchschlusses (p. 331). Nun gibt es allerdings noch eine zweite armenische Übersetzung der Perikope neben derjenigen, welche in die gedruckten Bibeln aufgenommen worden ist (p. 326 f.). Daß sie Bestandtheil einer vollständigen Übersetzung des NT's sei (p. 340), und daß sie aus dem Griechischen und nicht aus dem Syrischen geflossen sei (p. 329), sind vorläufig Vermuthungen. Da die Perikope früh bei den Syrern eingebürgert gewesen ist (s. unter III), so ist das Wahrscheinlichste, daß sie von da aus den Armeniern bekannt geworden ist; aber es bleibt eine wichtige Thatsache, daß die seit Mitte des 5. Jahrhunderts bei den Armeniern eingeführte Bibel bis ins spätere Mittelalter hinein einen mit אB übereinstimmenden Schluß des Mc. gehabt hat.

Eusebius schreibt an Marinus (bei Mai, Nova p. bibl. IV, 1, 255) in Beantwortung der Frage, wie die Angaben über den Zeitpunkt der Auferstehung in Mt. 28, 1 und Mc. 16, 9 (cf. v. 2) auszugleichen seien, Folgendes: *τούτου διττὴ ἂν εἴη ἡ λύσις· ὁ μὲν γὰρ τὸ κεφάλαιον αὐτό, τὴν τοῦτο φάσκουσαν περικοπὴν ἀθετῶν εἴποι ἂν* μὴ ἐν ἅπασιν *αὐτὴν φέρεσθαι* τοῖς ἀντιγράφοις *τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου. τὰ γοῦν* ἀκριβῆ τῶν ἀντιγράφων *τὸ τέλος περιγράφει τῆς κατὰ τὸν Μάρκον ἱστορίας ἐν τοῖς λόγοις τοῦ ὀφθέντος νεανίσκου ταῖς γυναιξὶ . . . οἷς ἐπιλέγει „καὶ ἀκούσασαι ἔφυγον καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον· ἐφοβοῦντο γάρ“. ἐν τούτῳ γὰρ* σχεδὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις *τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου περιγέγραπται τὸ τέλος. τὰ δὲ ἑξῆς* σπανίως ἔν τισιν, ἀλλ᾽ οὐκ ἐν πᾶσι *φερόμενα περιττὰ ἂν εἴη, καὶ μάλιστα εἴπερ ἔχοιεν ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν μαρτυρίᾳ. ταῦτα μὲν οὖν εἴποι ἄν τις παραιτούμενος καὶ πάντη ἀναιρῶν περιττὸν ἐρώτημα. ἄλλος δέ τις οὐδ᾽ ὁτιοῦν τολμῶν ἀθετεῖν τῶν ὁπωσοῦν ἐν τῇ τῶν εὐαγγελίων γραφῇ φερομένων, διπλῆν εἶναί φησι τὴν ἀνάγνωσιν, ὡς καὶ ἐν ἑτέροις πολλοῖς, ἑκατέραν τε παραδεκτέαν ὑπάρχειν, τῷ μὴ μᾶλλον ταύτην ἐκείνης ἢ ἐκείνην ταύτης παρὰ τοῖς πιστοῖς καὶ εὐλαβέσιν ἐγκρίνεσθαι.*

Die Vermuthung von Burgon p. 47. 50. 233, welcher auch Westcott-Hort p. 32. 46 sich nicht abgeneigt zeigen, daß Eusebius hier die Ansicht eines älteren Schriftstellers und zwar des Origenes reproducire, läßt sich nicht zu einem sonderlichen Grad von Wahrscheinlichkeit erheben. Er sagt zu Anfang und Schluß der uns angehenden Mittheilungen nicht „so hat Jemand gesagt“, sondern „so könnte einer sagen“, und dies ist die erste der beiden Lösungen des Problems, welche er allen Ernstes in Vorschlag bringt. Für den Fall der Nichtannahme der ersten Lösung, also für den Fall, daß man an der Echtheit von Mc. 16, 9—20 festhält,

proponirt er eine zweite, welche darin besteht, daß man Mc. 16, 9 hinter *ἀναστὰς δέ* interpungirt und die Zeitbestimmung zum Folgenden zieht. Der Sache nach gibt er in Beantwortung einer Frage über das Verhältnis von Mt. 28, 1 und Jo. 20, 1 (Mai p. 257 f.) noch eine dritte Lösung des vorigen Problems; denn wenn nach der dortigen gelehrten Deutung des *ὀψὲ σαββάτων* zwischen Mt. und Jo. kein Widerspruch besteht, so ist auch der Widerspruch zwischen Mt. 28, 1 und Mc. 16, 9 beseitigt. Sollte die oben mitgetheilte erste Lösung der Sache nach auf Origenes zurückgehen, wie die dritte Lösung sich einigermaßen an den kanonischen Brief des Dionysius Al. anschließt (Routh, rel. III², 226), so ist es doch die Art des Eusebius nicht, wo er älteren Auktoritäten folgt, ohne sie zu citiren, diese, wie es bei Hieronymus so manchmal vorkommt, unbesehends auszuschreiben, ohne zu überlegen, ob die fremden Worte in seinen Mund passen. Für die Angaben über die Hss. ist Eusebius allein verantwortlich, und sie gelten für seine Gegenwart. Vergeblich versuchte Burgon p. 48 f. sie zu discreditiren, erstens durch den Hinweis auf die schwankenden Ausdrücke in Bezug auf die Zahl der Hss., welche die fragliche Perikope enthalten oder nicht enthalten, und zweitens durch den Hinweis auf Thatsachen, welche die stärkeren Ausdrücke des Eusebius als eine unglaubliche Übertreibung erscheinen lassen sollen. In ersterer Hinsicht ist zu bemerken, daß es doch nur eine feine Litotes ist, wenn er sich in der kurzen Formulirung der ersten Lösung damit begnügt zu sagen, nicht in allen Hss. finde sich die Perikope. In der weiteren Ausführung aber führt er mit sichtlichem Eifer 1) die bessere Qualität und 2) die weit größere Zahl der Hss. ins Feld, welche mit Mc. 16, 8 schließen. Letzteres betont er am stärksten durch die sich ergänzenden Aussagen über die beiden in Rede stehenden Textgestalten. In beinahe allen Hss. findet sich die kürzere, nur selten, in einzelnen Hss. die längere, worauf er dann abschließend noch einmal den in der vorangestellten These gebrauchten urbanen Ausdruck anwendet. Was aber die angebliche Übertreibung betrifft, so versteht sich von selbst, daß Eusebius nur griechische Hss. im Auge hat, und daß er nach denjenigen urtheilt, die er gesehen, oder von welchen er sonst zuverlässige Kunde erhalten hatte. Auch bei dieser Beschränkung ist dieses Zeugnis von weitreichender Bedeutung. Eusebius, der Freund des Pamphilus, der Inhaber der Bibliothek von Cäsarea, der Verfasser des Briefs an Karpian und der durch denselben eingeleiteten Ausgabe der Evv., der Bibelkritiker, unter dessen Aufsicht jene 50 Bibeln für die Kirchen der Hauptstadt angefertigt wurden, hatte nicht wenige Hss. der Evv. gesehen. Und diese waren sämtlich älter, zum Theil gewiß bedeutend älter als die ältesten, die wir besitzen. Von untergeordneter Bedeutung ist, wie Eusebius selbst über die textkritische Frage geurtheilt hat. Aber auch darüber ist kein Zweifel zulässig. Schon nach dem obigen Citat ist klar, daß Eusebius Mc. 16, 9—20 für einen unechten Anhang hält. Wie wäre sonst der Eifer zu erklären, mit welchem er die urkundlichen Zeugnisse gegen die Echtheit dieser Perikope anführt? Ferner erklärt er ausdrücklich, daß er seine zweite Lösung des Problems, welches nach der ersten gar nicht existirt, nur auf Grund einer Concession vortrage. Es heißt gleich hinter dem obigen Citat: *καὶ δὴ τοῦδε τοῦ μέρους συγχωρου-*

μένον εἶναι ἀληθοῦς, προσήκει τὸν νοῦν διερμηνεύειν τοῦ ἀναγνώσματος. Was ihn zu dieser Concession an eine nicht ernstlich von ihm getheilte Ansicht veranlaßt, sagt er vorher deutlich genug. Er läßt den behutsamen Grundsatz gelten, daß man kein Wort der Evv., gleichviel wie gut oder schlecht seine Echtheit verbürgt sei, geradezu verwerfen dürfe, und zwar mit Rücksicht auf die Gläubigen und Frommen, unter welchen ebenso wohl Verehrer des einen wie des anderen Textes sich finden. Wer ein wenig Griechisch versteht, sieht, mit welchem Recht Martin p. 84 die letzten oben mitgetheilten Worte des Eusebius dahin deutet, daß die Frommen sowohl die Erzählung des Mc. als diejenige des Mt. anerkennen! Wie derselbe herausbringt, daß nach Eusebius die meisten Hss. Mc. 16, 9—20 enthalten, muß man selbst p. 84 lesen, um es glauben zu können.

Weder über die Thatsachen, welche Eusebius bezeugt, noch über sein Urtheil kann ein Zweifel bestehen. Seiner Überzeugung von der Unechtheit von Mc. 16, 9—20 hat er auch bei anderen Gelegenheiten deutlichen Ausdruck gegeben. Matthäi hatte in seiner Ausgabe des Victor (1775 vol. II, 208 cf. desselben Ev. Marci 1788 p. 269) ein Scholion unter dem Namen des Eusebius herausgegeben, welches mit den Worten beginnt: κατὰ Μάρκον μετὰ τὴν ἀνάστασιν οὐ λέγεται ὤφθαι ταῖς μαθηταῖς. Burgon p. 320 hat dasselbe nochmals nach dem cod. Syn. Mosqu. 139 = ev. 255, saec. XII vel XIII, drucken lassen, und Martin hat dasselbe im Paris. gr. 177 = ev. 299, saec. X vel XI, wiedergefunden. In diesem hat das Scholion keinen Verfassernamen und es fehlt die Negation vor λέγεται (Martin p. 93 N. 1; p. 95. 96). Was den letzten Punkt betrifft, so liegt auf der Hand, daß der Satz ohne οὐ sinnlos ist, und daß dies von einem Schreiber getilgt wurde, welcher Mc. 16, 9—20 als echt kannte und darum an dem Scholion Anstoß nahm. Burgon wollte nun entdeckt haben, daß dieses Scholion nur ein Excerpt aus einem längeren anonymen Scholion zu Jo. 21, 14 sei, welches gleichfalls Matthaei (Epist. ad. Thess. Tim. 1785 p. 228) nach drei moskauer Hss. (ev. 237. 239. 259) herausgegeben hatte. In diesem ausführlicheren Scholion war der Inhalt und so ziemlich auch der Wortlaut des kürzeren enthalten; aber es fehlte völlig der Satz über Marcus. Ebenso verhält sich die Sache in wenigstens 6 oder 7 pariser Hss., in welchen Martin dieses längere Scholion, wenn auch nicht in allen in gleicher Abgrenzung wiederfand. Der Bericht bei Martin p. 92 ff. leidet an Unklarheiten; es stimmen z. B. die Ziffern p. 93 N. 1 und p. 97 nicht überein. Für den vorliegenden Zweck können jedoch seine reichen Mittheilungen genügen. Die wichtigste darunter ist die, daß der Coisl. 20 = ev. 36 saec. X, welcher das längere Scholion in größter Ausdehnung enthält, an der betreffenden Stelle auch jenen Satz über Mc., und zwar mit der Negation enthält (Martin p. 99 Z. 7). Dadurch ist die Conjectur von Westcott-Hort p. 33, daß dieser Satz auch dem längerem Scholion ursprünglich angehört habe, glänzend bestätigt. Auch Martin gibt nach einigen Windungen (p. 103) schließlich p. 106. 107 dies zu, und meint, der zweideutige und misverständliche Ausdruck in dem Satz über Mc. habe es veranlaßt, daß man ihn meist gestrichen, oder wenigstens wie in ev. 299 die Negation getilgt habe. Aber was soll denn misverständlich sein an dem Satz: „(In dem Ev.) nach Mc. wird nicht gesagt, daß er nach

der Auferstehung den Jüngern erschienen sei; nach Mt. erschien er ihnen nur in Galiläa" etc.? Martins Deutung p. 106 dieser angeblich unbestimmten Äußerung, daß Mc. keine ihm allein unter den Evangelisten eigentümliche Erscheinung berichte, bedarf doch wohl keiner Widerlegung. Es steht also zunächst fest, daß hier ein Mann zu uns redet, welcher von Mc. 16, 9—20 entweder gar nichts weiß, oder schlechterdings nichts wissen will, weil ihm die Unechtheit des Abschnitts feststeht. Aber wer ist dieser Kritiker? Das längere Scholion ist in den meisten Hss. anonym; in ev. 19 = Paris gr. 189 saec. XII ist es dem Chrysostomus zugeschrieben (Martin p. 93 N. 1). Martin selbst hält das Ganze, wie er es aus ev. 36 abgedruckt hat, für eine Arbeit des jüngeren Ammonius, weil einige darin enthaltene Sätze in anderen Catenen diesem zugeschrieben sind p. 101 ff. Dieser Beweis ist, so lange nicht eine genauere Untersuchung aller Parallelen vorliegt und außerdem die Einheit des Ganzen nachgewiesen ist, völlig unzulänglich. Burgon p. 323 wird trotz der Gegenbemerkungen von Hort p. 33 darin Recht behalten, daß dieser Scholiast unter anderem die 87. Homilie des Chrysostomus zu Johannes benutzt hat. Er bietet uns eine wenig erfreuliche Compilation aus verschiedenen älteren Exegeten, wahrscheinlich nicht einmal aus deren Originalwerken, sondern aus Scholien, die schon vorher aus jenen excerpirt waren. Zu diesen Quellen gehörte, wie leicht zu sehen war, auch jenes kürzere Scholion unter dem Namen des Eusebius. Die Meinung von Burgon, welcher auch Westcott-Hort p. 33 sich anschließen, und welche Martin von vornherein p. 95 als selbstverständlich voraussetzt, daß das kürzere Scholion (A) ein Excerpt des längeren (B) sei, also sicherlich nicht von Eusebius herrühre, ist schwerlich haltbar. Ich stelle neben einander, was in beiden Scholien nach Erwähnung der Erscheinung in Emmaus folgt, wobei zu bemerken ist, daß die geringen Abweichungen zwischen dem Druck des B bei Matthäi (auch Burgon p. 321) und desjenigen bei Martin p. 100, sowie die von letzterem erwähnten Varianten für die vorliegende Frage gleichgültig sind:

A. Schol. Eusebii Burgon p. 320	B. Schol. Anonymi Martin p. 100
καὶ πάλιν ὑποστρέψασιν εἰς Ἱερουσαλὴμ ὤφθη τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ συνηγμένων τῶν λοιπῶν μαθητῶν· καὶ ὤφθη Σίμωνι· καὶ πάλιν ἐξήγαγεν αὐτοὺς εἰς Βηθανίαν καὶ διέστη ἀπ' αὐτῶν.	*καὶ πάλιν ὑποστρέψασιν εἰς Ἱερουσαλὴμ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ συνηγμένων τῶν λοιπῶν μαθητῶν, ὤφθη Σίμωνι. καὶ πάλιν ἐξαγαγὼν αὐτοὺς εἰς Βηθανίαν, ὅτε καὶ διέστη ἀναληφθεὶς ἀπ' αὐτῶν.*

A unterscheidet also deutlich und richtig diejenige Erscheinung, welche den von Emmaus zurückgekehrten zwei Jüngern in Jerusalem und im Beisein der übrigen Jüngern und somit auch diesen am Osterabend zu Theil wurde (Lc. 24, 33. 36—43), von der dem Petrus zu Theil gewordenen Erscheinung, welche Lc. 24, 34 cf. 1 Kor. 15, 5 beiläufig als ein früheres Ereignis erwähnt wird. Was hat nun B aus diesem quellenmäßigen Bericht gemacht? Einen sachlich und stilistisch verworrenen Knäuel! Eine einzige Erscheinung, welche einerseits den Emmausjüngern im Beisein der übrigen Jünger und andererseits dem Simon und zwar, wie es scheint, diesem hauptsächlich zu Theil geworden sein soll. Dieses kopflose Zusammenwerfen verschiedener Ereignisse kommt aber nicht etwa auf Rech-

nung eines Schreibers, dessen Fehler sich dann zufälliger Weise auf alle 10—12 Hss. vererbt hätte, in welchem B bisher gefunden worden ist, während in den beiden Hss. des angeblichen Excerpts A ebenso zufällig das Richtige sich erhalten hätte, sondern diese Confusion ist das eigenste Werk des Scholiasten B. Nur so bringt er seine 7 Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern heraus, von welchen 3 bei Lc. sich finden sollen, nämlich 1) Lc. 24, 13—31, 2) Lc. 24, 33—43 oder —49, 3) Lc. 24, 50—53. Dies ist aber der einzige eigene Gedanke von B; er will bei Gelegenheit von Jo. 21, 14 die geschichtlich zu unterscheidenden Erscheinungen vor den Jüngern vollständig aufzählen. Anstatt nun aber die Evv. selbst zu durchmustern und vor allem auch 1 Kor. 15, 5—7 zu berücksichtigen, legt er das Scholion A zu Grunde, welches sich diese schwierige historische Aufgabe gar nicht gestellt, sondern einfach constatirt hatte, wie viele Erscheinungen vor den Jüngern die einzelnen Evangelisten berichten: nämlich Mc. gar keine, Mt. eine in Galiläa, Jo. drei, Lc. vier. Nach der aufsteigenden Zahl solcher Berichte sind die Evv. hier geordnet. Wie wenig es dem A darauf ankommt, die Geschichte der Erscheinungen zu geben, zeigt er auch dadurch, daß er sie nicht addirt, und daß er auf jede harmonistische Verarbeitung verzichtet. B dagegen, welcher durch gedankenlose Benutzung seiner Vorlage A aus den 4 Erscheinungen bei Lc. 3 gemacht und dadurch im ganzen 7 statt 8 herausgebracht hat, beweist sich auch dadurch als den abhängigen Compilator, daß auch er, dessen Zweck eine comparative Kritik der verschiedenen Berichte erfordert hätte, Fragen wie die, ob Lc. 24, 33—34 von Jo. 20, 19—23 historisch unterschieden werden könne, gar nicht aufwirft. Auch über die zeitliche Folge, welche für ihn von größter Wichtigkeit gewesen wäre, zumal er seine Gelehrsamkeit aus Anlaß des *τρίτον* Jo. 21, 14 ausschüttet, macht er sich einfach gar keine Gedanken. Ob nun dieser gedankenlose Compilator Ammonius heißt, was nicht überliefert ist, oder Chrysostomus, was zwar in einer einzigen Hs. überliefert, aber ganz unmöglich ist, ist gleichgültig. Er verdient die Anonymität, in welcher er regelmäßig in den Hss. erscheint. Dagegen ist nichts dagegen zu sagen, daß A aus einer Schrift des Eusebius excerpirt ist. Der Wegfall des *Εὐσεβίου* in dem ev. 299 (oben S. 915) hat gar nichts zu bedeuten. Das Scholion ist dort von jüngerer Hand als der sonstige Inhalt der Hs. am Schluß hinzugefügt (Martin p. 95 N. 1); es ist der Text durch Tilgung der Negation in der Aussage über Mc. offenbar absichtlich verderbt (Martin p. 96), und es ist ihm die unpassende Überschrift gegeben *ὅτι διαφόρως μετὰ τὴν ἀνάστασιν ὤφθη τοῖς μαθηταῖς ὁ Χριστός* (Martin p. 95). Im Vergleich dazu ist die moskauer Hs., welche den Namen des Eusebius enthält (ev. 255 oben S. 915), der glaubwürdigere Zeuge. Das Scholion enthält nichts, was des Eusebius unwürdig wäre, und es spricht dasselbe Urtheil über Mc. 16, 9—20 nur noch runder aus, als das Gutachten des Eusebius an Marinus. Ist Eusebius nicht der Verfasser des Scholion A, so lernen wir hier einen zweiten verständigen Theologen kennen, für welchen das Ev. des Mc. mit 16, 8 sein Ende erreicht.

Ein drittes Zeugnis für die Meinung des Eusebius sind seine Kanones und Kephalaia. Burgon hat sich bei Gelegenheit seiner Erörterung dieses

Punkts ein großes Verdienst dadurch erworben, daß er diese verwickelte Materie endgültig vom Namen des Ammonius losgelöst und sie gänzlich dem Eusebius zugeschrieben hat (p. 125 ff.; 295 ff.; cf. Forsch. I, 32). Die Frage aber, ob Eusebius Mc. 16, 9—20 in seinem System von Sectionen (*κεφάλαια*) und Kanones oder, was dasselbe sagen will, in sein dem Karpianus gewidmetes, mit Sections- und Kanonsziffern ausgestattetes Exemplar aufgenommen hat, ist durch Burgon und vollends durch Martin p. 108—126 in wenig förderlicher Weise behandelt worden. Es sind mindestens 3 Minuskeln nachgewiesen, in welchen ausdrücklich angemerkt ist, daß Eusebius den Text nur bis Mc. 16, 8 „kanonisirt" habe (ev. 1. 206. 209 Burgon p. 120. 125). Da die *κανόνες* und die *κεφάλαια* die zwei untrennbaren Hälften dieser Arbeit des Eusebius bilden, so ist es unmöglich, wie Martin p. 110 in vorübergehender Fechterstellung thut (cf. dagegen p. 122), jene Bemerkung nur auf die Kanonszahlen, und nicht auch auf die Sectionszahlen zu beziehen. Die älteste jener Hss. ev. 1 (Gregory proll. p. 457 saec. X, nach Burgon bei Scrivener p. 179 saec. XII vel XIII), enthält nicht nur ebenso wie die anderen Mc. 16, 9—20, sondern der Schreiber versichert auch ausdrücklich, daß in einigen Hss. der Evangelist mit 16, 8 zu Ende sei, in vielen aber auch 16, 9 ff. sich finde (Tischendorf ed. VIII p. 404); und er selbst gibt die Sectionszahlen über 16, 8 hinaus; er notirt zu 16, 12 die Ziffer 236. Ein unparteiischeres Zeugnis wie dieses ist doch kaum denkbar. Was der Schreiber über Eusebius berichtet, ist geeignet, seiner eigenen Ansicht über Mc. 16, 9—20 die größten Schwierigkeiten zu bereiten. Und woher soll die Überlieferung entstanden sein, daß Eusebius nur bis 16, 8 den Text „kanonisirt" habe, und das davon untrennbare Bewußtsein, daß die darüber hinausgehenden Ziffern eine nacheusebianische Zuthat seien? Diese Überlieferung würde glaubwürdig sein, auch wenn wir sie nicht mehr aus Urkunden bestätigen könnten. Nun verhält es sich aber sehr anders. Abgesehen von den Hss., welche, wie ℵ, mit 16, 8 den Text oder doch, wie L, den als echt betrachteten Text schließen, und welche daher naturgemäß auch keine Sectionsund Kanonsangaben über 16, 8 hinaus enthalten, geben nicht wenige alte und sorgfältige Hss. als letzte derartige Ziffern: 233, 2 zu 16, 8. So der griech. S (Vatic. 354 vom J. 949) und der lat. Amiatinus (ed. Tischendorf p. 89). Daß von 151 Hss., welche Burgon p. 311 daraufhin untersucht hat, nur 34 bei 16, 8 mit diesen Angaben aufhören, und daß so alte Hss. wie C (Ephraemi) die Kapitulation bis 16, 20 fortsetzen, kann das Gewicht der Übereinstimmung dieser 34 Hss. mit dem ausdrücklichen Zeugnis der evv. 1. 206. 209 nicht herabmindern. Wollte man die von so zahlreichen und so verschiedenartigen Zeugen wie S und Amiatinus bezeugte Überlieferung der Sectionszahlen selbst und die ausdrückliche Nachricht in evv. 1. 206. 209 für den Ausfluß eines zufällig defekt gewordenen Archetyps erklären, so müßte man den wunderbarsten Zufall noch einmal zu Hülfe nehmen, um zu erklären, wie ein zufälliger Defekt einer sehr alten Hs. und der hieraus entstandene Irrtum, daß Eusebius nur bis 16, 8 „kanonisirt" habe, genau zusammentrifft mit der ganz unabhängig hiervon ausgemachten Thatsache, daß Eusebius 16, 9—20 für unecht gehalten hat.

Die Frage, inwieweit die Zeugnisse späterer Schriftsteller über Hss.

ohne 16, 9—20 von Eusebius unabhängig sind, ist verwickelt und nicht von so hervorragender Bedeutung, daß ich nach dem, was Burgon und Westcott-Hort darüber beigebracht haben, hier noch etwas zu sagen nötig finde. Nur über Hieronymus ein Wort. Es unterliegt zwar keiner Frage, daß dieser wesentlich ein excerpirender Übersetzer des Eusebius ist, wenn er epist. 120, 3 ad Hedibiam über Mc. 16, 9 ff. schreibt *Marci testimonium, quod in raris fertur evangeliis, omnibus Graeciae libris paene hoc capitulum in fine non habentibus.* Auch die hierin liegende und selbstverständlich dem Hier. eigentümliche Andeutung, daß die Perikope bei den Lateinern mehr als bei den Griechen verbreitet sei, würde an sich nicht sonderlich wichtig sein; denn Hier. könnte die griech. Hss. besonders hervorgehoben haben, weil er überhaupt hier nicht aus eigener Wissenschaft redet, sondern das Zeugnis eines griech. Schriftstellers wiederholt, welches sich eben nur auf griech. Hss. beziehen konnte. Die starke Verbreitung der Perikope unter den Lateinern jener Zeit ist ohnedies verbürgt durch die Thatsache, daß Hier. sie bei seiner Revision des lat. NT's aufgenommen hat, durch die Citate aus Mc. 16, 9 ff. bei Ambrosius und Augustinus und durch die Übereinstimmung der Evangelienhss. mit vorhieronymianischem Text mit Ausnahme des unter II zu besprechenden *k*, wobei jedoch zu bemerken ist, daß die ältesten dieser Hss. (*a, b, e*) hier defekt sind. Die Bemerkung des Hier. gewinnt aber dadurch an Bedeutung, daß er in dem noch später geschriebenen Dialogus c. Pelag. II, 15, wo er im übrigen nicht von Eusebius abhängt, und wo er nach Zweck und Zusammenhang der Disputation eher das Interesse haben könnte, die Echtheit der Perikope sicherzustellen, als sie in Frage zu ziehen, etwas formell beinahe oder scheinbar Widersprechendes, in der Hauptsache aber Bestätigendes bemerkt. Er leitet nämlich dort ein Citat aus Mc. 16, 14 nebst einem apokryphen Zusatz mit den Worten ein: *In quibusdam exemplaribus et maxime in Graecis codicibus iuxta Marcum in fine eius evangelii scribitur.* Für den Fall, daß der Gegner dieses Citat nicht als echt gelten lasse, zieht er sich auf einen Beweis aus 1 Joh. 5, 19 zurück. Bei Hier. sind wir immer in der üblen Lage, nicht zu wissen, wie ernst seine Worte gemeint, und wie genau sie zu nehmen sind. Aber wo wir sie nicht controliren können, bleibt doch nichts übrig, als sie genau zu nehmen. Wenn Burgon p. 28 die Bemerkung so wiedergibt *that in certain copies (especially the Greek) was found after v. 14 the reply of the eleven Apostles*, so ist das im Text doch nicht begründet. Hier. sagt dies eben nicht; er unterscheidet jene apokryphe Zuthat durch nichts von den Worten aus Mc. 16, 14, womit sein Citat beginnt. Auf dieses ungetheilte Ganze und somit auf die ganze Perikope Mc. 16, 9—20, welche ihm zur Zeit in einer eigentümlichen Textrecension vorlag, beziehen sich die einleitenden und die nachfolgenden Bemerkungen. Er bekundet hier im allgemeinen die gleiche Unsicherheit in Bezug auf die Echtheit der Perikope wie im Brief an Hedibia. Während er aber dort zu verstehen gibt, daß der längere Text mit Mc. 16, 9—20 bei den Lateinern mehr als bei den Griechen verbreitet sei, betont er hier, wo ihm diese Perikope einen erwünschten Beweis liefern soll, daß sie sich besonders in griech. Hss. finde. Damit wird er dann nicht im direkten Widerspruch gegen die frühere Angabe sagen

wollen, daß die Zahl der griech. Hss., welche sie enthalten, größer sei als die der lat., von welchem das Gleiche gilt, sondern es ist nach gutem Sprachgebrauch zu übersetzen „und zwar, was von besonderer Wichtigkeit ist, in griech. Codices“. Von besonders vielen griech. Hss. kann er auch deshalb hier nicht reden wollen, weil er eben hier einräumt, daß sich die Perikope überhaupt nur in gewissen, in einigen Exemplaren finde. Hätte er gewußt, daß alle lat. Hss. die Perikope enthalten, so konnte er das hier nicht verschweigen und so nicht schreiben. Er kannte also auch lat. Hss. ohne Mc. 16, 9—20, und weil er außerdem weiß, daß auf dem griech. Gebiet, dessen Überlegenheit in kritischen Fragen unter allen halbwegs Urtheilsfähigen anerkannt war, der kürzere Text vorherrschte, wagt er trotz der starken Verbreitung des längeren Textes bei den Lateinern nicht mehr zu sagen, als *in quibusdam exemplaribus.*

II. Hinter Mc. 16, 8 findet sich in Hss. der verschiedensten Sprachen und in verschiedenartigster Form angeknüpft als Schluß des Ev. ein sehr kurzer Text, welchen ich von hier an II nenne, während ich den gewöhnlichen Text Mc. 16, 9—20 durch III bezeichne. Der Text von II steht abgesehen von einer alten Variante, welche ich in Klammern beifüge, im wesentlichen fest und ist folgender: *Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν· μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς* (al. add. *ἐφάνη*, al. *adparuit et*) *ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας. ἀμήν.* Dies findet sich 1) als integrirender Bestandtheil des Ev. und als einziger Schluß desselben, aber so, daß zugleich 16, 8 eine entsprechende Veränderung erfahren hat, 2) gleichfalls als integrirender Bestandtheil des Ev., aber so, daß sich unmittelbar daran III anschließt und hierauf erst die Buchunterschrift folgt, 3) als Variante am Rand neben dem längeren Schluß als Text, 4) als ein erster Anhang von zweifelhafter Echtheit, und vor III als einem ebensolchen Anhang.

1. In dem lat. Codex Bobiensis der Evv. (*k* saec. V cf. Wordsworth, Old-latin bibl. texts II, 23. 115) hat v. 8b folgende Gestalt: *a monumento fugerunt . tenebat enim illas tremor et pavor propter timorem.* Darauf folgt II mit *amen* dahinter und *evangelium cata Marcum exp.* darunter. Der Grund der wenig glücklichen Änderung von v. 8 ist offenbar der, den Widerspruch des kanonischen *οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον* mit dem folgenden II zu beseitigen, worin erzählt wird, daß die Weiber vielmehr Alles, was ihnen der Engel aufgetragen, dem Petrus und seiner Umgebung, wenn auch nur in Kürze, gemeldet haben. — Wesentlich ebenso muss es sich mit einer alten Hs. der memphitischen Version verhalten haben, welche nicht mehr existirt. Das ergibt sich aus dem memphitischen Cod. Hunt. 17

vom J. 1174, über welchen Lightfoot bei Scrivener (ed. 3 p. 378) berichtet hat. In dieser Hs. selbst steht II zwar nur am Rande, so daß sie nicht hier, sondern erst unter Nr. 3 zu nennen wäre. Aber 1) fehlt hier jede überleitende Bemerkung, 2) schließt II mit Amen, 3) folgen hier dem „Amen" nach Lightfoots Emendation und Übersetzung noch folgende Worte: *These again are reckoned (added) to them: „And after these things troubles and afflictions possess them, and they said not a word to any man, for they were afraid."* Dieser Zusatz zu II hat nichts mit III zu schaffen, sondern ist wiederum eine Umgestaltung von v. 8b. Die Randglosse stammt aus einer älteren Hs., in welcher II den richtigen Schluss des Ev. mit abschliessendem Amen bildete, in welcher aber zugleich angemerkt war, daß in anderen Hss. außerdem noch der angeführte Zusatz zu II zu lesen sei. Diese letzteren Hss. enthielten einen noch kühneren Versuch, als *k*, den Text II mit dem Text von 16, 1—8 zu verschmelzen. So dürfen wir behaupten, obwohl uns nicht überliefert ist, wie in jenen Hss. v. 8 gestaltet war. Der Zusatz zu II will sagen, dass das Schweigen der erschrockenen Weiber erst dann eingetreten sei, nachdem sie, wie II berichtet, sich gehorsam ihres Auftrags entledigt hatten. Wahrscheinlich war also der Stoff in dieser Recension so geordnet: 1) 16, 1—8a (bis *μνημείου*), 2) II, 3) 16, 8b in der angeführten Umgestaltung.

2. In der griech. Uncialhs. *Ψ* auf dem Athos, saec. VIII oder IX, welche Gregory ans Licht gezogen und in den Proll. p. 445 beschrieben hat, steht zu lesen: *ἐφοβοῦντο γάρ*: *τέλος* (abgekürzt) | *Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα . . . σωτηρίας ἀμήν*: | *ἔστιν καὶ ταῦτα φερόμενα* | *μετὰ τὸ ἐφοβοῦντο γάρ.* | *Ἀναστὰς δὲ* bis v. 20 | *εὐαγγέλιον κατὰ μάρκον.* Da *τέλος* oder *τὸ τέλος* eine gewöhnliche Bezeichnung des Endes kirchlicher Lektionen ist (cf. Burgon p. 224 ff.) und mit Mc. 16, 8 von altersher eine solche endigte; und da nicht hier, sondern erst hinter II ein Amen steht, so ist hier II als richtiger Schluss des Ev. geschrieben. Aber zu einem vollständigen Exemplar gehört nach Meinung des Schreibers oder seines Auftraggebers doch auch die Mittheilung von III als eines mehr oder weniger weit verbreiteten Schlußstücks an Stelle von II. Daher erst hinter III die Buchunterschrift. — Beinah ebenso verhält es sich mit der Minuskel ev. 579 (so von Gregory p. 558 numerirt, von Martin in der Vorrede seiner Introd. p. IV—VIII und in Description technique des mss. p. 91—94 beschrieben und als 743 signirt). In dieser steht hinter 16, 8 *τέλος* roth geschrieben, darauf II mit schließendem *ἀμήν*, worauf fol. 70

rect. zu Ende geht. Auf fol. 70 vers. steht dann noch III ohne überleitende Bemerkung und ohne anderen Schluß, als das roth geschriebene Votum der Schreiberin, welches auch hinter den andern Evv. steht. Die Abweichung von Ψ ist also ganz unerheblich. Nur ein wenig weiter vorgeschritten ist die Festigkeit der Verbindung von III mit II. Letzteres ist auch hier der echte Schluß des Ev. Wesentlich ebenso verhält es sich mit mehreren Hss. der äthiopischen Version. Tischendorf p. 404 nennt deren 2 und gibt (nach Gildemeister?) eine lat. Übersetzung von II. Nach Wright's Zeugnis bei Hort (p. 38 cf. p. 6) findet sich in mehreren äthiopischen Hss. hinter 16, 8 zuerst II, dann III ohne irgend eine Bemerkung.

3. Hier ist zuerst zu nennen die griechische Minuskel ev. 274 saec. X (s. Beschreibung und Facsimile der betreffenden Pagina bei Martin Introd. p. 540 und Description p. 63 f.). Hier bildet III den Text. Ein Asterisk am linken Rande der Zeile, worin 16, 8 endigt und 16, 9 beginnt, ist ein Hinweis auf den unteren Rand der Seite, wo in 4 mit Asterisken bezeichneten Zeilen II geschrieben steht, und zwar ohne jede Einleitung und mit abschließendem *ἀμήν*. Es läßt sich nicht mehr entscheiden, ob die Hs., aus welcher diese Randglosse geflossen ist, II als einzigen Schluß enthielt, oder ob sie so wie Ψ eingerichtet war. — Als Randnote neben III als Text findet sich II auch in der Philoxeniama nach der Recension des Thomas von Heraklea. Außer der oxforder Hs., nach welcher White I, 258 es drucken ließ, nennt Martin p. 398 einen Vaticanus 268 (ohne nennenswerthe Variante) und eine Hs. der Peschittha (Brit. Mus. Addit. 14456), in welche unter anderen Materien auch diese Randnote aus der jüngeren Version übertragen worden ist. Die Einleitungsformel *adduntur alicubi et haec* entspricht sehr genau derjenigen, womit in L (s. gleich nachher) von 16, 8 zu II der Übergang gemacht wird. Schon darum ist überwiegend wahrscheinlich, daß Thomas dies Stück samt der Einleitungsformel in einer der 2 oder 3 griechischen Hss. vorgefunden hat, welche er im J. 616 im Antoniuskloster zu Alexandrien verglichen hat (White I, 561. 644). Diese Hs. mag eine Mittelstellung zwischen Ψ und L eingenommen haben. Einerseits war II durch die Einleitungsformel vom Text des Ev. abgesondert, wie in L. Andrerseits war II durch ein abschließendes Amen doch wieder zum hl. Text geschlagen wie in Ψ.

4. In der griech. Uncialhs. L (Abdruck bei Tischendorf, Monum. sacra inedita 1846 p. 206; Facsimile der betreffenden Pagina bei Burgon hinter p. 124. Martin p. 539), saec. VIII oder IX, ist durch

eine Reihe von Haken unter ἐφοβοῦντο γάρ ausgedrückt, daß hier der Text des Ev. zu Ende sei. Es folgt aber in der nächsten Columne noch φερετε που και ταυτα, darauf der Text II; weiterhin aber noch εστην δε και ταυτα φερομενα μετα το εφοβουντο γαρ als Einleitung zu III; hinter diesem erst αμην. ευαγγελιον κατα μαρκον. Jenes που sagt deutlich, daß II in der Hs., welche bis dahin als Vorlage gedient hatte, nicht enthalten war, es sei denn gleichfalls schon mit dieser Vorbemerkung. Von dieser Möglichkeit darf man aber absehen, weil dadurch die im andern Fall geltenden Schlussfolgerungen nur um eine Stufe in der Genealogie der handschriftlichen Tradition hinaufgerückt würden, übrigens aber die gleichen blieben. Das που bezeugt ebenso, wie die Haken vor demselben, daß der Archetyp von L ebenso wie der Archetyp des nahe verwandten B (s. oben S. 911 f.) die Textform I hatte. Wie B mit Rücksicht auf eine andere Hs. hinter I leeren Raum gelassen hat, so hat L aus einer anderen Hs. II aufgenommen. Ob L aus derselben oder wieder aus einer andern Hs. III genommen hat, ist nicht sicher zu entscheiden. Da die Formel der Überleitung von II zu III bis auf ein δέ in L und Ψ die gleiche ist, so ist wahrscheinlich, daß L außer seiner Hauptvorlage nur noch eine Hs. vor sich hatte, in welcher II und III ganz ebenso wie in Ψ behandelt waren. Da L auf Grund seiner Hauptvorlage mit 16, 8 den Schluß gekommen glaubte, so beseitigte er, was in der mit Ψ ähnlichen Hs. dem II einen Vorzug vor III verlieh. Er ließ ἀμήν hinter II weg und schrieb ein solches hinter III, und er fügte dem vorgefundenen ἔστιν καὶ ταῦτα φερόμενα ein δέ ein, wodurch II und III als gleichwerthige Seitenstücke zu stehen kommen. Aber auch bei der Annahme, daß L aus 2 verschiedenen Hss. II und III genommen hat, kommen wir zu dem wesentlich gleichen Ergebnis. Es könnte ja an sich die Voranstellung von II vor III gleichgültig erscheinen, da doch beide Texte in L gleichmäßig als zweifelhafte Anhänge charakterisirt sind, und da von 2 Dingen, die auf einander folgen sollen, immer nur eins voranstehen kann. Erst durch die Vergleichung mit den vorher besprochenen Formen der Überlieferung gewinnt diese Ordnung II + III Bedeutung. Wir finden I + II in *k*, in einer verlorenen memphitischen Hs. und wahrscheinlich in einer der Vorlagen des B. Wir finden I + II + III in L Ψ, 579, einigen äthiopischen Hss. Und wir finden nirgendwo I + III + II. Die unter Nr. 3 verzeichneten Randglossen bezeugen eher das Gegentheil. Nehmen wir hinzu, daß in Ψ II als echt, III dagegen als zweifelhafte Dublette behandelt ist, so folgt, was an sich

schon aus der Existenz der unter Nr. 1 verzeichneten Texte (I + II ohne III) sich ergibt, daß in gewissen Kreisen die Verbindung von II mit I eine ältere und innigere war, als die von III mit I. Wir haben es aber mit einer recht stattlich vertretenen Tradition zu thun. Ist die Beobachtung in Bezug auf B richtig, so wird II spätestens am Anfang des 4. Jahrhunderts entstanden sein. Der wahrscheinlichste Entstehungsort ist Egypten. Dahin weisen uns direkt die memphitische Hs., die äthiopischen Hss. und die eine oder andere der alexandrinischen Hss. des Thomas von Heraklea. Dazu kommt, daß auch B, welcher wahrscheinlich ein stummer Zeuge für I + II ist, Beziehungen zu specifisch egyptischer Tradition hat (s. z. B. oben S. 359 A. 4; S. 361 A. 1). Das Gleiche ist oft von L gesagt worden. Endlich ist schon hier zu bemerken, daß wir erst für die Zeit nach Athanasius Zeugnisse für die Verbreitung von III in der alexandrinischen und überhaupt der egyptischen Kirche besitzen.

III. Mc. 16, 9—20 ist als anerkannter und in gewissen Kreisen allein bekannter Schluss des Ev. bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts hinauf zu verfolgen und ist von der Mitte des 4. Jahrhunderts an rasch zu beinah unbestrittener Alleinherrschaft gelangt.

Einen festen Standort gewährt Tatians Diatessaron, in welchem Mc. 16, 14—20, wie es scheint vollständig, verwerthet war (oben S. 554; Forsch. I, 218 f.). Da Tatian wohl einzelne apokryphe Züge, aber unseres Wissens keine andere Schrift außer den 4 Evv., auf welche der Titel seiner Harmonie hinweist, bei deren Herstellung ausgebeutet hat, so ist auch nicht zu bezweifeln, daß er III als Bestandtheil des Mc. gelesen hat. Irenäus citirt III, 10, 6 an einer Stelle, wo die Genauigkeit der lat. Übersetzung durch ein griech. Scholion des Cod. Harlei. 5647 verbürgt ist (s. Cramer unter den Corrigenda hinter der Catene über Mt. Mc.), Mc. 16, 19 als ein Wort des Mc. aus dem Schluß seines Ev. Wie diese Angabe die Schlußfolgerung aus dem Thatbestand des Diatessaron bestätigt, so leistet uns wiederum Tatian Bürgschaft dafür, daß Irenäus nicht etwa nur einige vereinzelte Sätze von III, sondern diese ganze Perikope in seinem Mc. gelesen hat. Es wäre daher durchaus nicht zu verwundern, wenn dies auch von Hippolytus nachgewiesen werden könnte. Aber es ist nicht zu rechtfertigen, daß Burgon p. 25 in Hippol. c. Noetum c. 18 (Lagarde p. 57, 13) eine klare Bezugnahme auf III finden wollte. Und die Schrift *περὶ χαρισμάτων* hat keinen Anspruch auf Herkunft von Hippolytus. Dagegen ist von Tatian zu Justin nur ein Schritt, welchen zu thun durch nichts verwehrt ist (Bd. I, S. 515). Es hat

daher auch nichts gegen sich, daß der Heide Celsus auf Mc. 16, 9 gestützt die Magdalena eine *γυνὴ πάροιστρος* genannt und zugleich als Hauptzeugin für die Auferstehung Jesu bezeichnet hat (Orig. c. Cels. II, 55. 59). Ein Anklang an Mc. 16, 20, welchen man in dem früher allein bekannten armenischen Fragment der Apologie des Aristides bemerkt hatte, ist in der treueren syrischen Übersetzung des Ganzen und in der griechischen Bearbeitung nicht wieder zu finden (The apology of Aristides ed. Harris p. 29 *comitantibus prodigiis* cf. p. 33, andrerseits den syrischen Text p. 4, 5—10). Es läßt sich auch nicht sonderlich wahrscheinlich machen, daß Papias bei dem, was er von Justus Barsabbas erzählt (Eus. h. e. III, 39, 9) an Mc. 16, 18 gedacht haben müsse cf. Bd. I, 856. Gesetzt, Papias habe dieses Logion gekannt, so folgt doch daraus ebensowenig, daß er es als Bestandtheil des Mc. kannte, wie aus seiner Bekanntschaft mit der Erzählung in Jo. 8, 1—12 folgt, daß er diese im 4. Ev. gelesen habe. Man muß sich damit begnügen, daß III vor der Mitte des 2. Jahrhunderts nicht nur geschrieben, sondern auch als Schluß des Mc. einigermaßen verbreitet war. Das Maß der Verbreitung im 2. bis 4. Jahrhundert ist schwer zu bestimmen. Tatian hat III für immer bei den Syrern eingebürgert. Scur., von welchem Mc. 16, 17—20 als Schluß des Mc. erhalten ist, und die jüngeren syrischen Versionen haben ganz unseren III. Ist der Heide, welchen um 400 Makarius von Magnesia bestritt, doch vielleicht der nur wenig travestirte Porphyrius (s. oben S. 815 A. 1), so gehört dieser zu den ältesten Zeugen für III; denn er citirt Mc. 16, 17. 18 zwar ziemlich frei, aber doch als ein anerkanntes Herrenwort, als welches auch Makarius dies gelten läßt (III, 16. 24 p. 96. 108). Nach einem noch ungedruckten arabischen Commentar des oben S. 531 erwähnten Ibn et Tabib (oder wie der Mann eigentlich heißen mag) zum Ev. des Mc. hat Julian Mc. 16, 17 genau citirt und ähnlich wie der Heide des Makarius verwerthet cf. Martin p. 227—230. 265. Während zur Zeit des Eusebius und in dessen Gesichtskreis die Exemplare, welche, wie dasjenige des Marinus, III enthielten, noch ziemlich selten waren, wie auch bei Cyrill von Jerusalem keine Spur von III zu bemerken ist, scheint bald darnach dieser Text ziemlich allgemein in den griechischen Kirchen des Ostens verbreitet gewesen zu sein. Dafür zeugt Epiphanius (haer. 44, 6; 62, 6), Chrysostomus (nicht nur nach einer ihm vielleicht mit Unrecht zugeschriebenen Homilie, sondern auch vol. X, 355 cf. Burgon p. 27, Hort p. 40), die apostolischen Constitutionen (II, 7; VI, 15; VIII, 1), ferner die gothische Übersetzung

und sodann die Masse der griechischen Hss. von denen des 5. Jahrhunderts an (AC etc.). Für Alexandrien und Egypten ist der älteste Zeuge Didymus (de trin. II, 12 Migne 39 col. 687). Bei Athanasius haben die eifrigsten Verfechter von III ebensowenig als bei Clemens und Origenes eine Spur nachweisen können. Das Schweigen des Origenes ist aber von Gewicht; denn er handelt c. Celsum II, 55—70 ausführlich genug von den Auferstehungsgeschichten: er berücksichtigt § 61—63. 70 ausser den 3 übrigen Evv. auch AG 1 und 1 Kor. 15, 5—7, schweigt aber von Mc., obwohl Celsus oder der von diesem redend eingeführte Jude ihn gerade auf Mc. 16, 9 hätte hinweisen müssen (s. vorhin). Auch das Schweigen des Dionysius, welcher in seinem kanonischen Brief alle 4 Evv. in Bezug auf den Zeitpunkt der Auferstehung verhört (Routh, rel. III^2, 224—228), hat etwas zu bedeuten. Über die ursprüngliche Gestalt der egyptischen Versionen sind wir nicht unterrichtet.

Über die memphitische Übersetzung s. oben S. 921. Die sahidische haben trotz der Erinnerung von Hort p. 39 noch immer Scrivener p. 587 und Burgon, Revision revised p. 423 als einen Zeugen für III angeführt, und Martin p. 55 spricht sogar nach dem Vorgang von Burgon, The last twelve verses p. 156 von mehreren Hss. dieser Version, welche Mc. 16, 20 bieten sollen. Die Sache verhält sich vielmehr so. Woide (Appendix cod. Alex. 1799 p. 45) fügt den sahidischen Fragmenten des Mc., deren letztes mit c. 15, 32 abbricht, noch folgende Bemerkung hinzu:

c. 16. 20. *In fine codicis Askewiani adjicitur ex alio aliquo msto unicum folium, cui paucae hae lineae adscriptae sunt, quae paraphrasin huius versus continere videntur.* (Es folgt der koptische Text mit folgender Übersetzung zur Seite) ... *„iustum. Exiverunt terni in quatuor climata coeli, praedicaverunt evangelium regni in mundo toto: Christo operante cum eis in sermone confirmationis* [vel „in sermonis confirmatione"] *et signis sequentibus eos et miraculis. Et sic cognoverunt regnum dei in terra universa et in mundo toto Israelis, in testimonium gentibus omnibus qui* (sic) *existunt ab oriente ad occidentem.* Die Übersetzung von Schwartze, Quat. evv. coptice p. 201 weicht nicht wesentlich ab, nur daß das erste, abgerissene Wort weggelassen ist. Der genannte Codex ist kein biblischer, sondern enthält die bekannte Pistis-Sophia. Das von einem Buchbinder mit demselben verbundene Blatt, worauf die fraglichen Worte stehen, ist gleichfalls nicht das Fragment einer Bibelhs. Schon das Wort *iustum* an der Spitze, der einzige Rest eines vorangegangenen Satzes weist auf eine andersartige Schrift. Dazu kommen die von aller sonstigen Überlieferung des Textes III abweichenden Angaben. Zu beachten ist besonders Folgendes: 1) Daß die Apostel zu je dreien ausgezogen seien, was sich aus der Division der Apostelzahl durch die Zahl der Himmelsgegenden ergab. 2) die Anwendung von *Χριστοῦ* statt *κυρίου* Mc. 16, 20; 3) die

Aufnahme der Worte *τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* aus Mt. 24, 15, welche durch Berücksichtigung von Mt. 10, 18 außerdem noch ausdrücklich auf Israel bezogen sind; 4) die Berührung mit dem kürzeren Meschluß (oben S. 920) in den letzten Worten. Wir haben also nicht ein Evangelienfragment vor uns, sondern ein Fragment einer christlichen Schrift, deren Verfasser unter anderem auch Kenntnis von Mc. 16, 20 gehabt zu haben scheint. Ob die Schrift — vielleicht eine Homilie oder eine Apologie — ursprünglich koptisch geschrieben oder aus dem Griechischen übersetzt ist, wissen wir nicht. Auch im ersteren Fall würde nicht folgen, daß die sahidische Version in alten Zeiten Mc. 16, 9—20 enthalten habe; denn wir kennen die Zeit der Schrift nicht. Die muthmaßliche Entstehung von II in Egypten (oben S. 924) in Übereinstimmung mit dem Mangel an Zeugnissen für III in der alexandrinischen Literatur vor Didymus macht es höchst unwahrscheinlich, daß III schon vor dem 4. Jahrhundert in Egypten eine größere Verbreitung gehabt hat.

Im lateinischen Afrika ist Augustin der Erste, bei dem wir deutliche und reichliche Benutzung von III finden. Es war eine vorgeschriebene Lektion, über welche er in der Osterzeit predigte (sermo 233 ed. Bass. VII, 985). Das einzige ältere Zeugnis aus der afrikanischen Kirchenliteratur, welches für III beigebracht wurde, ist in dem Votum eines Bischofs auf der Synode von 256 enthalten (Cypr. ed. Hartel p. 450, 7). Als Gebote Christi an seine Apostel werden angeführt: 1) *Ite, in nomine meo manum imponite, daemonia expellite* und 2) *(alio loco) Ite et docete gentes, tinguentes eas in nomine patris* etc. Daraus wird gefolgert, daß die Häretiker erstens unter Handauflegung exorcisirt und zweitens durch die Taufe wiedergeboren werden müssen. Es ist doch wenig wahrscheinlich, daß das erste Gebot eine ungenaue Wiedergabe von Mc. 16, 15 (daher *ite*) 17. 18 sein sollte; denn 1) in III ist die Handauflegung nicht mit der Austreibung der Dämonen verbunden, 2) in v. 17 nicht ein Gebot für die Apostel, sondern eine Verheißung für die Gläubigen gegeben. Das ganz apokryphe Citat ist, wie auch Martin p. 66 f. einräumt, vielleicht in Erinnerung an Mt. 10, 1. 6. 8; Lc. 10, 17 etc. entstanden cf. Westcott-Hort p. 40 f., welche p. 37 f. auch trefflich gezeigt haben, wie bedeutsam das völlige Schweigen Tertullians in der Schrift über die Taufe und Cyprians sowohl in den Testimonien als bei den Verhandlungen über die Ketzertaufe sei.

Nicht Afrika, sondern Italien und Gallien ist das Gebiet, wo wir die frühesten Spuren von III finden. Nach Rom weist uns nicht nur Justin, sondern auch Tatian (Bd. I, 383 ff.) Irenäus scheint von einem Mc. ohne diesen Schluß nichts zu wissen. Es ist möglich, daß in jenen Gegenden III herrschender Text gewesen und geblieben ist bis zu der Zeit, als er überall in der Kirche zur Herrschaft gelangte. Der doch wahrscheinlich aus Italien stammende Evangelientext, welchen Hieronymus für Damasus bearbeitete, enthielt III, und Ambrosius citirt es mehrmals ohne Andeutung von obwaltenden Bedenken cf. Burgon p. 27.

Die Frage, welches der ursprüngliche Schluß des Mc. sei, ist durch das Zeugenverhör nicht erledigt. Meines Wissens ist von Nie-

mand behauptet worden, daß II der ursprüngliche Schluß sei. Es ist auch niemals ernstlich gefragt worden, ob dem so sei, sondern die kritische Frage hat immer nur dahin gelautet, ob I oder III das Ursprüngliche sei. Formell wäre dies vielleicht nicht zu billigen; aber materiell betrachtet, war das doch eine berechtigte Abkürzung des kritischen Verfahrens. Dies jedoch nicht darum, weil die Bezeugung für II weitaus die schwächste ist; denn dazu könnten sogenannte Zufälligkeiten oder Absichten und Beweggründe, die sich dem Licht der Geschichte entzogen haben, viel beigetragen haben; wohl aber wegen des Inhalts von II und seines Verhältnisses zum Vorangehenden. Gleich der erste Satz von II ist ein grober Widerspruch gegen den über allem Zweifel stehenden Text von Mc. 16, 8. Wenn es eines weiteren Beweises dafür bedurfte, so läge er in den Umgestaltungen, welche dieser letzte textlich feststehende Satz von Solchen erfahren hat, welche das Ev. mit II schließen lassen wollten (oben S. 920 f.). Eine zweite Vorfrage ist die nach dem Verhältnis von II und III. Es fragt sich, ob II ein Excerpt aus III, oder ob III eine erweiternde Bearbeitung von II ist, oder ob beide unabhängig von einander entstanden sind. Die erste Frage ist ebenso zu verneinen, wie die zweite; denn II und III stimmen abgesehen davon, daß sie überhaupt neben I existiren, eben nur darin überein, daß sie Jesus nach seiner Auferstehung den Jüngern den Befehl zur Missionspredigt ertheilen lassen, was aber bei Mt. und Lc. viel deutlicher und einigermaßen auch bei Jo. 20, 21—23 zu lesen ist. Nach dem besseren Text von II (cod. L und die Randnoten von ev. 274 und Syr.) ist nicht einmal ausdrücklich von einer Erscheinung des Auferstandenen die Rede, sondern gesagt, daß Jesus nicht nur indirekt durch Engel und Weiber den Jüngern Befehle gegeben habe, sondern daß er selbst durch sie das Ev. in die ganze Welt ausgesandt habe. Der Missionsbefehl ist mit seiner Ausführung als eine That Jesu zusammengefaßt. Nicht einen einzigen significanten Ausdruck haben II und III mit einander gemein. Sind aber II und III völlig unabhängig von einander, so folgt auch, daß der Verfasser von II ebensowenig III, als der Verfasser von III den Text II vorgefunden hat. Es sind, wie es der Cod. L unparteiisch darstellt, zwei verschiedene Versuche, den von ihren Verfassern vorgefundenen Torso I zu ergänzen. Also ist I die ursprüngliche Form. Es ist ein textkritischer Kanon von weitreichender Anwendbarkeit, welcher hier zur Anwendung kommt. Wo einem gut bezeugten Vacat (I) zwei oder mehrere von einander unabhängige, mehr oder weniger gut bezeugte Lesarten (II. III)

gegenüberstehen, hat der kürzeste Text (I) den größten Anspruch, für ursprünglich zu gelten. Jo. 7, 39 ist *πνεῦμα*, 1 Kor. 11, 24 *ὑπὲρ ὑμῶν*, AG. 18, 17 *πάντες* ohne Zusatz zu lesen, weil außer dem kürzesten Text noch mehrere einander ausschließende Zusätze überliefert sind. Dieser Kanon ist um so sicherer anzuwenden, wenn I etwas Befremdliches enthält, was Leser und Schreiber dazu reizen mußte, es durch Zusätze zu mildern oder ganz zu beseitigen. Dieser Umstand liegt aber hier in vollem Maße vor. Die Worte *ἐφοβοῦντο γάρ* sind ein fast unerträglicher Buchschluß: das muß Jeder zugestehen, welcher auch nur die Erzählung in 16, 1—8 mit Theilnahme liest. Die Verfasser von II und III dachten aber weiter. Wenn sie beide die Erzählung schließen lassen mit der Ausbreitung des Ev. in der ganzen Welt, so haben sie auf Mc. 1, 1 zurückgeblickt und einen dazu passenden Schluß gesucht. Gleichviel, wie gut oder schlecht es ihnen gelungen ist, einen solchen zu finden; darin muß man ihnen Recht geben, daß gerade dieses Buch mit solchem Anfang oder solcher Überschrift in 16, 8 nicht seinen richtigen Schluß findet. Das mußte früh empfunden werden und konnte viel leichter in früherer Zeit, ehe das Gefühl für den Charakter des Buchs als eines heiligen ausgebildet war, als in späterer Zeit, den Versuch einer Ergänzung nahelegen. Damit stimmt es überein, daß III aus anderen Gründen spätestens um 130, wahrscheinlich aber bedeutend früher geschrieben ist.

Wenn Salmon p. 190, gestützt auf das unfraglich hohe Alter der Bezeugung von III, über die Bevorzugung von I urtheilt, das heiße das spätere Zeugnis dem früheren vorziehen, so ist dagegen zu bemerken: 1) Unter den Bibelhss., welche wir besitzen oder von welchen wir ausdrückliche Nachricht eines sich um solche Fragen bekümmernden Gelehrten haben, stehen für I gerade die ältesten ein, nämlich ℵ B und die überwiegende Mehrheit von Hss., welche Eusebius gesehen hat. 2) Was die patristische Bezeugung anlangt, so liegt es in der Natur der Sache, daß die Zeugnisse für III, dessen hohes Alter vorausgesetzt, höher hinaufreichen und imposanter sind als die für I. Denn jeder Theolog der alten Kirche, welcher III in seiner Bibel las und für echt hielt, hatte mannigfaltigen Anlaß dies zu bekunden. Dagegen hatten diejenigen, welche weder II noch III kannten und I in ihrer Bibel lasen, wenig Anlaß, dies uns merken zu lassen. Für die negative Thatsache der Unbekanntschaft mit III muß das negative Zeugnis der Nichtberücksichtigung dieser Perikope in allen den Fällen, in welchen man von einem Kenner des III Berücksichtigung desselben erwarten sollte, genügen. 3) So lange feststeht, daß gerade im

2. Jahrhundert die meisten anerkannt unechten Elemente in den evangelischen Text eingedrungen sind und theilweise sehr große Verbreitung gefunden haben, ist überhaupt aus der frühen Bezeugung eines eigentümlichen, keineswegs einhellig überlieferten Textes kein Schluß auf dessen Ursprünglichkeit zulässig.

Mehr Gewicht legt Salmon ebenso wie viele Andere vor ihm darauf, daß die unter Annahme der Ursprünglichkeit von I sich ergebende Geschichte des Buches viel unwahrscheinlicher sei als die, welche unter Annahme der Echtheit von III sich ergebe. Die Unwahrscheinlichkeit wird aber vor allem in der behaupteten Thatsache selbst, in der Priorität von I vor III und nicht in der weiteren Entwicklung der Textüberlieferung auf Grund dieser Thatsache gefunden. Ist zugestanden, daß der Evangelist mit 16, 8 nicht zu dem von ihm beabsichtigten Ende seiner Erzählung gekommen ist, sondern daß das Ev. hier unvollendet abbricht, so fragt es sich, woher dies? Die Erklärung, welche auch noch Westcott-Hort p. 47. 51 in erster Linie geben, daß der ursprüngliche Schluß durch den Untergang eines letzten Blattes der Schrift abhanden gekommen sei, erscheint mir mit den Verhältnissen der Entstehung und ersten Verbreitung des Ev., soweit wir uns von demselben eine Vorstellung bilden können, kaum vereinbar. Publication einer Schrift ist nicht zu trennen von Vervielfältigung des Autographs. Letzteres selbst müßte verstümmelt worden sein, und zwar vor dem Anfang jeder Vervielfältigung und Verbreitung der Schrift, wenn auf diesem Wege der Verlust des ursprünglichen Schlusses erklärt werden soll. Es müßte ferner die Publication erst nach dem Tode des Verfassers durch Andere erfolgt sein; denn abgesehen davon, daß eine Schrift der Gefahr der Verstümmelung nicht ausgesetzt zu sein pflegt, so lange sie in den Händen des Verfassers bleibt, würde der noch lebende Verfasser einen so zufällig entstandenen Defekt leicht haben ergänzen können und sicherlich ergänzt haben, wenn er selbst oder mit seiner Einwilligung ein Anderer das Buch veröffentlichen wollte. Nun ist aber überliefert, daß Marcus selbst sein Buch publicirt hat (Bd. I, 887 A. 1), und sehr früh finden wir sein Ev. in Gegenden verbreitet, welche von seinem muthmaßlichen Entstehungsort weit entfernt sind. Viel wahrscheinlicher und einfacher ist die Annahme, daß der Verfasser sein Werk unvollendet gelassen hat. Die Verwunderung müßte sich nicht auf dieses allergewöhnlichste Vorkommnis richten, sondern höchstens darauf, daß dieses *opus imperfectum* trotzdem publicirt worden ist, und zwar nach der Überlieferung vom Verfasser selbst. Gibt man diese Überlieferung preis,

so liegt es immer am nächsten anzunehmen, daß der Tod dem Verfasser die Feder aus der Hand genommen hat; und es hätte nichts Wunderbares, daß die Freunde, welche das Buch trotz seiner Unfertigkeit der Verbreitung werth fanden, pietätsvoll genug waren, sich jeder eignen Zuthat zu enthalten, zumal bei einem Werk dieser Art, welches nicht Gedanken, sondern Erinnerungen des ersten Verfassers bietet. Aber es besteht kein ausreichender Grund zu dieser mit der Überlieferung streitenden Annahme. Es können auch andere Ereignisse als der Tod des Verfassers die Unterbrechung seiner Arbeit veranlaßt haben, z. B., wenn es erlaubt ist zu phantasiren, die Leiden der römischen Christen i. J. 64 und die Kreuzigung des Petrus, etwa noch eine Flucht des Marcus von Rom u. dgl. Daß er das Buch auch nachher unvollendet gelassen und so publicirt hat, erscheint nur so lange befremdlich, als man an der unerwiesenen Voraussetzung festhält, daß nur wenige Sätze, ein einziges Blatt dem Buche zu seiner Vollendung fehlen. Man fragt, warum der Verfasser die geringe Mühe gescheut hat, das Fehlende zu ergänzen. Wer dagegen den geringen Umfang des Buchs bedenkt (Bd. I. 77 A. 1), wer sich ferner überzeugt hält, daß Mc. 1, 1 eine den Inhalt des Werks bezeichnende Titelüberschrift bildet, und wer endlich bei Lc. 1, 1 vor allem auch an Marcus denkt, wird es viel wahrscheinlicher finden, daß Mc. es unternommen hatte, den „Anfang des Evangeliums“ (Mc. 1, 1 cf. Philipp. 4, 15; Clem. I Kor. 47) bis zu einem viel weiteren Punkt der Geschichte darzustellen, als bis zur Auferstehung Jesu. Vielleicht war er nicht weit über die Mitte seiner schwierigen Arbeit hinausgekommen, als Ereignisse, die wir nicht kennen, ihn abzubrechen nöthigten. Dauerten die Hinderungen länger an, oder traten neue hinzu, welche eine Fortsetzung und Vollendung des Werks hinausschoben, so ist doch nichts begreiflicher, als daß er den Bitten der Freunde, die ihn zur Abfassung seines Werks veranlaßt haben sollen, endlich nachgab und die Verbreitung des unvollendeten Buchs gestattete. Goethe gab im J. 1790 seinen Faust als Fragment heraus; und als er 1808 ein Ganzes gab, war es doch nur ein erster Theil. Mc. scheint weniger glücklich gewesen zu sein. Es mag sein, daß Theile der beabsichtigten Fortsetzung von ihm ausgearbeitet worden sind und dem Verfasser der AG zur Verfügung gestanden haben; daß Mc. selbst eine solche Fortsetzung herausgegeben haben sollte, ist beim Mangel jeder Überlieferung davon sehr unwahrscheinlich. Hatte er aber einmal die Vervielfältigung seines evangelischen Fragments gestattet oder, anders ausgedrückt, sein Ev. als Fragment publicirt,

so verläuft die Geschichte seines Buchs von da an so einfach wie möglich. In der Umgebung des Mc. und so lange man ihn unter den Lebenden wußte, wird man schwerlich hinter seinem Rücken seinem Buch zu einem schicklicheren Schluß zu verhelfen gewagt haben. Nach seinem Tode dagegen kann es bald genug geschehen sein, sei es in Rom oder in Kleinasien. Ehe der muthmaßlich ältere Anhang III sich allgemein verbreitet hatte, entstand anderwärts, wahrscheinlich in Egypten, aus dem gleichen Bedürfnis II. Aber beiden Anhängen zusammen war es noch im 4. Jahrhundert bei weitem nicht gelungen, die ursprüngliche Gestalt I aus der Kirche völlig zu verbannen.

Wie aber gestaltet sich die Geschichte des Buchs unter Voraussetzung der Ursprünglichkeit von III d. h. mit andern Worten, wie wäre unter dieser Voraussetzung die Entstehung, Verbreitung und Erhaltung von I und II zu erklären? Früher pflegten die Vertheidiger von III hauptsächlich die Widersprüche zwischen III und den anderen Evv. als Ursache der Entstehung von I und II geltend zu machen. Und neuerdings hat Martin p. 438—508 diese Hypothese breit ausgeführt. Es fehlt nicht an solchen Widersprüchen (Bd. I, 913); und es ist nicht zu leugnen, daß Eusebius und seine Nachschreiber auch durch die Rücksicht hierauf in ihrem Verwerfungsurtheil über III bestärkt wurden (oben S. 913 f.). Aber viel schlimmere Differenzen zwischen den Evv. in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte wie in anderen Theilen haben doch niemals die Ausmerzung eines halben Kapitels veranlaßt. Man kann nicht die Beseitigung der Genealogien durch Tatian vergleichen, welche möglicherweise durch die Rücksicht auf die Schwierigkeit einer Harmonisirung mitveranlaßt war (Forsch. I, 266); denn Tatian war durch sein ganzes Unternehmen genöthigt, die Evv. zu zerstückeln und an die Stelle mehrerer differenten Darstellungen derselben Vorgänge je eine einheitliche zu setzen. Daß einer, der einige Angaben in III mit Johannes oder Lucas nicht in Einklang zu bringen wußte, diesen ganzen Abschnitt unterschlagen haben sollte, statt einzelne Anstöße durch kleine Abzüge und Zuthaten zu beseitigen, ist völlig unglaublich, zumal das so verstümmelte Ev. mit einem schrillen Miston endigt, während es vorher in feierlichen, wohllautenden Akkorden ausklang. Burgon, welcher über diesen Erklärungsversuch ähnlich urtheilt (p. 227 f.), versuchte p. 224—232 eine andere Erklärung. Ein das Ende der kirchlichen Lektion anzeigendes τέλος hinter 16, 8, wie es z. B. in Ψ hinter Mc. 16, 8 zu lesen ist (oben S. 921) und gerade an dieser Stelle auch in

solchen Hss. sich findet, welche sonst nur spärliche Notizen dieser Art enthalten, soll von einem Schreiber misverstanden worden sein als Zeichen des Buchschlusses. Besonders beweisend erschien ihm ev. 22, wo hinter diesem τέλος die Bemerkung steht, daß hier in einigen Hss. der Evangelist zu Ende sei, in andern aber auch noch Mc. 16, 9—20 sich finde, und wo hinter diesem Text nochmals ein τέλος steht. S. ein jedoch nicht bis zu 16, 20 reichendes Facsimile dieser Hs. bei Martin p. 416. Da an letzterer Stelle der Schluß des Buchs mit dem Schluß einer der Osterlektionen zusammentraf, so soll τέλος in Folge dessen auch bei 16, 8, wo es nur den Lektionsschluß bezeichnet, fälschlich für Zeichen des Buchschlusses gehalten worden sein. Das Misverständnis müßte lange vor Eusebius und nach Burgon, welcher den Origenes für den durch Eusebius zu uns redenden Zeugen hielt, lange vor Origenes stattgefunden haben; denn zu den Zeiten dieses Kritikers war die angebliche Folge dieses Misverständnisses, die vermeintliche Verstümmelung des Mc., bereits weit verbreitet. Der unglückliche Schreiber, der dies verschuldet, müßte dem 2. Jahrhundert angehört haben. Gab es damals schon Hss., in welchen durch ἀρχή und τέλος Anfang und Schluss der Perikopen angezeigt war, so ist doch ganz undenkbar, daß derartige Angaben schon in so früher Zeit wie unverständlich gewordene Antiquitäten misdeutet worden seien. Diese Misdeutung setzt aber auch voraus, daß man gewöhnt gewesen wäre, τέλος als Bezeichnung des Buchschlusses am Ende der Evv. zu lesen, und es darum auch da so aufgefaßt hätte, wo es im Text oder am Rand vor dem Buchschluß begegnet und offenbar den Schluß einer Perikope bezeichnet. Martin allerdings, welcher die Hypothese Burgons zu Hilfe nimmt, um die Verbreitung des ursprünglich aus anderen Gründen verstümmelten Textes zu erklären, behauptet p. 514, daß man sich in früher Zeit daran gewöhnt habe, den Schluß der Evv. durch ein τέλος zu bezeichnen. Aber das gilt doch wohl von keinem Codex vor dem 9. Jahrhundert, also nicht von der Zeit, in welcher die Verstümmelung stattgefunden haben soll und auch nicht von der Zeit, in welcher der kürzere Text sich verbreitete. Wo aber jene Art der Unterschrift auftritt, wie im Cod. H (Tischendorf p. 737. 966), hat sie die deutliche Form *τελος του κατα Μαρκον ευαγγελιου*, und es wird diese wohl auch in späteren Zeiten die gewöhnliche geblieben sein cf. das Facsimile von ev. 15 bei Martin p. 542. Es ist daher ein ganz vergebliches Unternehmen, aus der hier und da in Hss. vom 10. Jahrhundert an vorkommenden abgekürzten Form der Buchunterschrift, wobei sie nur aus dem Wort τέλος besteht, die

Misdeutung eines *τέλος* bei 16, 8 und hieraus wieder die Entstehung eines McTextes erklären zu wollen, welcher spätestens zu Anfang des 4. Jahrhunderts stark verbreitet war.

So bleibt nur die dritte Erklärung, bei welcher sich auch Salmon p. 192 zu beruhigen scheint. Ein Exemplar, welches zufällig um sein letztes Blatt gekommen war, ist der Archetyp aller Zeugen von I und II. Das ließe sich hören, wenn es sich um eine kleine, vom Verkehr mit anderen Kirchen abgeschnittene Gemeinschaft handelte, welche zufälliger Weise das Ev. in dieser verstümmelten Gestalt und zwar nur in einem solchen Exemplar erhalten hatte, von dem alle folgenden Exemplare in demselben engen Kreise abstammten. Aber wo gab es solche Kircheninseln? In Rom oder Kleinasien, Egypten oder Palästina könnte sich diese Geschichte doch nicht abgespielt haben. Der Verkehr mit anderen Gemeinden, das Ab- und Zuströmen auswärtiger Christen mußte diese Sonderbarkeit der betreffenden Kirchenprovinz bald ans Licht ziehen, und der Trieb den anstößigen Buchausgang zu verbessern, dessen Macht auch bei dieser Annahme wenigstens II bezeugt, mußte bis zur Zeit des Eusebius die zufällig entstandene defekte Ausgabe überall wenn nicht verdrängen, so doch um die Herrschaft in dem weiten Kreise bringen, in welchen I nach den Zeugen für I und II thatsächlich geherrscht hat.

Dazu kommen innere Gründe gegen die Ursprünglichkeit von III, welche nicht widerlegt worden sind. Ich führe nur die handgreiflicheren und doch zugleich wichtigeren an: 1) Nach 14, 28; 16, 7 ist nicht zu bezweifeln, daß Mc. beabsichtigte, von einer Erscheinung Jesu in Galiläa als der Haupterscheinung des Auferstandenen zu erzählen, wie das Mt. 28, 16, der Ankündigung in Mt. 26, 32; 28, 7 entsprechend geschieht. Da in III von Galiläa nicht die Rede ist, kann auch Mc. nicht der Verfasser sein. 2) Die kurzen Angaben in 16, 9—13 (oder —14) fallen aus dem Erzählungscharakter des Mc. heraus. Überall sonst bis ins kleinste Detail ausgeführte Zeichnung von Einzelbildern, hier überhaupt keine darstellende Erzählung, sondern eine Aufzählung (*πρῶτον, μετὰ ταῦτα, ὕστερον*) von flüchtig skizzirten Ereignissen. Die Vergleichung von 1, 3—13 kann diesen Eindruck nicht verwischen; denn dort gibt Mc. eine kaum zu entbehrende Einleitung zu dem schon 1, 1 angekündigten Thema, dessen Ausführung mit 1, 14 beginnt. Hier dagegen erwartet der Leser auch abgesehen von der Ankündigung einer Erscheinung gerade in Galiläa mit Spannung die Hauptthatsachen, welche durch 16, 1—8 nur vorbereitet sind. 3) Daß 16, 9—13 aus Lc. und Jo. excerpirt

sind, scheint unverkennbar (Bd. I, 912 ff.) Bei Annahme der Echtheit von III wäre auch die andere Annahme kaum zu umgehen, daß Lc. diese Skizzen benutzt hätte. Es wäre dann aber räthselhaft, wie Lc. aus v. 12. 13, insbesondere aus dem bei Mc. ganz unverständlichen *ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ* seine wunderschöne Erzählung schaffen konnte, und noch wunderbarer, daß er Mc. 16, 9—11 im übrigen ganz unberücksichtigt gelassen und nur die eine, bei Mc. beziehungslose Angabe über die Heilung der Magdalena in ganz anderem und zwar sehr einleuchtendem Zusammenhang Lc. 8, 2 untergebracht hätte. 4) Die Erzählung schreitet nicht in naturgemäßer Weise von 16, 8 zu 16, 9 fort, sondern greift auf die schon vorher vorausgesetzte, aber noch nicht erzählte Auferstehung Jesu zurück. Die betonte Voranstellung des *ἀναστὰς δέ* ist um so unpassender, als diese Thatsache auch hier wie vorher nur als Voraussetzung des Erzählten in Betracht kommt. Während man den Namen Jesu vermißt, welchen daher auch einige griech. und lat. Hss. eingefügt haben, wird Maria Magdalena, die doch schon 16, 1 an erster Stelle genannt und somit 16, 8 mitgemeint war, hier wie eine zum ersten Mal auftretende Person eingeführt und charakterisirt. 5) Der unmittelbare Übergang aus der Erzählung von Solchem, was Menschen gesehen haben, zu Solchem, was die Gemeinde von dem sichtbar gen Himmel Gefahrenen glaubt und bekennt, in 16, 19 steht in der ev. Literatur mit Einschluß des 4. Ev. einzig da und scheint auf eine Quelle ganz anderer Art hinzuweisen.

Es ist aber zu beachten, daß der Text von III nicht zu allen Zeiten dieselbe Gestalt gehabt hat, welche uns in griech. Hss. vom 5. Jahrhundert an und in noch älteren Versionen vollständig erhalten ist cf. Klostermann, Marcusev. S. 298 ff. Das deutlichste Zeugnis ist dasjenige des Hieronymus. Dieser citirt mit der oben S. 919 bereits besprochenen Einleitung c. Pelag. II, 15 Vall. II, 758 Folgendes: „Postea quum accubuissent undecim, apparuit eis Jesus et exprobravit incredulitatem et duritiam (al. incredulitati et duritiae) cordis eorum, quia his, qui viderant eum resurgentem, non crediderunt. Et illi satisfaciebant dicentes: Saeculum istud iniquitatis et incredulitatis substantia (cod. Vat. 1 sub satana) est, quae (l. *qui*) non sinit per immundos spiritus veram dei apprehendi virtutem; idcirco iam nunc revela iustitiam tuam". Was die Varianten anlangt, so spricht für die Richtigkeit von *sub satana* das bei Hier. folgende Citat aus 1 Jo. 5, 19 und was er weiter über Satan als Versucher Christi sagt. Auch paßt dazu besser, was hierselbst von den unreinen

Geistern gesagt wird, cf. auch Resch, Agrapha S. 457. Bezieht sich die einleitende Bemerkung des Hier. nicht auf den apokryphen Zusatz zu Mc. 16, 14 allein, sondern auf das ganze Citat und somit auf III überhaupt (oben S. 919); so folgt doch daraus nicht, daß das hier Citirte in allen ihm bekannten lat. und griech. Hss., welche überhaupt III enthielten, so zu lesen war. Hier. selbst hatte 30 Jahre früher in sein revidirtes lat. NT den apokryphen Zusatz nicht aufgenommen. Sicher ist nur, daß er das Citat einer ihm gerade vorliegenden Hs. des Mc. entnahm, und wahrscheinlich, daß noch manche andere Hss. denselben Text enthielten. Denn im anderen Fall hätte sich Hier. einer ungewöhnlichen Verhüllung der Wahrheit schuldig gemacht. Die ihm eben damals vorliegende Hs. war aber eine griechische; denn Hier. gibt hier eine ganz neue, von aller lat. Tradition abweichende Übersetzung von Mc. 16, 14 cf. Sabatier und Old-latin bibl. texts II, 74; III, 136. Der nicht kanonisch gewordene Zusatz hinter 16, 14 ist nun aber offenbar nicht eine Ausspinnung oder erläuternde Texterweiterung, wie sie überall von Schreibern verübt worden sind, sondern ein sehr originelles Wort der Jünger. Es paßt ferner vorzüglich in den Zusammenhang. Die Abbitte und Entschuldigung der Jünger, welche echt lateinisch durch *satisfaciebant* als solche charakterisirt ist, und die daran sich anschließende Bitte, daß Jesus durch Offenbarung seiner Gerechtigkeit in dieser ungerechten Welt d. h. durch Aufrichtung seines Reichs aller Versuchung zum Unglauben ein Ende mache, bilden den trefflichsten Übergang von v. 14 zu v. 15, während im gewöhnlichen Text der freudig klingende Befehl, aller Welt zu predigen, unvermittelt neben die strenge Rüge des Unglaubens der Jünger tritt. Es scheint mir nur die Wahl zu bleiben zwischen den beiden Möglichkeiten, daß entweder dieser Satz ursprünglich zu III gehört und von den Redaktoren dieses Textes ausgemerzt worden ist, oder daß der Zusatz zwar eine Interpolation ist, aber von einem Leser des III herrührt, welcher zugleich die Quelle, aus welcher 16, 14—18 (oder —20) geschöpft ist, kannte, dieser Quelle den Zusatz entnahm und ihn seinem ursprünglichen Zusammenhang entsprechend hier sehr passend einschaltete. Ein Stück dieser Quelle hätte uns Hier. in beiden Fällen aufbewahrt. — Wenn wir die ursprüngliche Composition des letzten Abschnitts des Diatessaron nicht nur, wie es scheint (oben S. 554), sondern wirklich vollständig kennten, würde erst zu entscheiden sein, ob die Anzeichen von apokryphen Zuthaten bei Ephraim, nämlich die Erwähnung von Kapernaum und die angebliche Ausrüstung der Jünger mit Öl nicht auch

mit abweichenden Textgestaltungen von III zusammenhängen (Forsch. I, 219). — Ebenso unsicher ist, ob das, was in den sogenannten Pilatusakten c. 14 (Evv. apocr. ed.[2] Tischendorf p. 259) wesentlich übereinstimmend mit Mc. 16, 15—19 berichtet wird, auf einem abweichenden Text von III beruht, oder ob die Abweichungen von III freie Erfindung des Verfassers sind. Die Hauptdifferenz besteht darin, daß hier beharrlich Galiläa als der Ort bezeichnet wird, an welchem sich Jesus nach der Auferstehung beständig und bis zu seiner Himmelfahrt aufgehalten hat (p. 255. 257. 259. 262 f. 279. 280), und daß nach dem Übergewicht der Textzeugen die ganze Geschichte in Mc. 16, 15—19, also auch die Himmelfahrt auf einen bestimmten Berg in Galiläa mit sehr verschieden geschriebenem Namen (Manbre, Mabrech, Malek, Momphe, Mamilch etc.) verlegt wird p. 259. 264. Der handgreifliche Widerspruch dieser Darstellung mit beiden Berichten des Lucas hat es offenbar veranlaßt, daß in einer Hs. dieser Recension der Akten zwischen Mc. 16, 18 und 19 eine Versetzung von dem Berge in Galiläa nach dem Ölberg eingeschoben ist (p. 260 Note Z. 9), während in einer anderen Recension der Berg in Galiläa einfach mit dem Ölberg identificirt wird p. 318. 372. Wenn der offene Widerspruch mit der kanonischen Himmelfahrtsgeschichte im Verhältnis zu diesen Ausgleichungsversuchen als das Ursprüngliche erscheint, so muß auch III im Vergleich mit dem unverbesserten Text der Pilatusakten als eine secundäre Textgestaltung erscheinen. Es erhebt sich dann wieder, ganz ähnlich wie bei dem apokryphen Zusatz, den Hieronymus bewahrt hat, die Frage, ob der Bericht der Pilatusakten einen Text von III voraussetzt, welcher von dem unsrigen wesentlich abweicht, oder ob er gar nicht aus III, sondern aus derselben Quelle wie III geschöpft ist. Auch letzteres ist möglich; denn wenn auch die Pilatusakten ihre gegenwärtige Gestalt erst nach der Zeit des Eusebius erhalten haben, so bleibt es doch wahrscheinlich, daß eine ältere Gestalt derselben schon dem Tertullian vorlag; denn dieser stimmt in seiner Schilderung dessen, was Pilatus dem Tiberius berichtet haben soll, besonders auch darin mit unseren Akten überein, daß er Galiläa als den hauptsächlichsten, wenn nicht einzigen Schauplatz der Erscheinungen Christi nennt (apol. 21). Andrerseits wissen wir nicht, bis zu welcher Zeit die Schrift noch existirt hat, auf welcher III in seinem zweiten Theil beruht. Nur in Bezug auf 16, 14—20, mit Einschluß des Zusatzes bei Hieronymus, ist man veranlaßt nach einer verloren gegangenen Quelle zu fragen; denn für v. 9—13 genügt der Hinweis auf Lc. und Jo.; und der Charakter

der Darstellung von v. 14 an ist ein so verschiedenartiger, daß man annehmen muß, der Verfasser von III hat außer Lc. und Jo. noch eine dritte Schrift herangezogen, welcher er die in sich geschlossene Darstellung in v. 14 (nebst dem apokryphen Zusatz) —19 (oder auch —20), wie es scheint, ziemlich wörtlich entnahm. Nach Zeitverhältnissen und Inhalt liegt nichts näher als an die alte Predigt oder Lehre des Petrus zu denken (Bd. I, 922 A. 1).

1b. Bücher und Pergamente des Paulus.

2 Tim. 4, 13: *Τὸν φελόνην, ὃν ἀπέλιπον ἐν Τρωάδι παρὰ Κάρπῳ, ἐρχόμενος φέρε καὶ τὰ βιβλία, μάλιστα [δὲ] τὰς μεμβράνας.*

Es ist für das Verständnis dieser Stelle keineswegs gleichgültig, ob man das in Klammern gesetzte Wörtchen als echt anerkennt, oder nicht. Streicht man es, wie die Kritiker unserer Tage allgemein thun, so sind zweifellos „die Pergamente“ als eine dem Paulus besonders wichtige Species aus dem Genus der „Bücher“ herausgehoben[1]. Dies unterliegt aber so schweren sachlichen Bedenken, daß die LA mit *δέ* ernstlicher als bisher beachtet zu werden verdient. Diese läßt zwar auch jenes Verständnis zu; denn auch mit *μάλιστα δέ* kann eine Species neben dem vorher genannten Genus hervorgehoben werden[2]. Aber es wäre durchaus nicht nöthig, so zu verstehen. Es könnte in dieser Form sehr wohl ein völlig heterogener Gegenstand an Mantel und Bücher angereiht werden, z. B. *μάλιστα δὲ τὰ ὑποδήματα*. Die LA mit *δέ*, welche dieses Verständnis zuläßt, hat nicht nur das Übergewicht der abendländischen Zeugen[3], sondern, abgesehen von einigen Minuskeln, auch die Peschittha[4] für sich. Der Verdacht, daß *δέ* gestrichen worden sei, um jenes Verständnis, wonach die Pergamente eine Unterart der Gattung *βιβλία* bilden, zu erzwingen, ist erstlich darum sehr

1) Textkritisch sichere Belege sind 1 Tim. 4, 10 (nur wenige Minuskeln haben *δέ*); 5, 17.

2) So schon Homer Od. XX, 352 f., im NT sind kritisch sichere Belege Gal. 6, 10; 2 Petri 2, 10, nicht ebenso sicher Phil. 4, 22; Tit. 1, 10.

3) Nämlich D (Claromontanus erste Hand) nebst der parallelen Übersetzung, Ambrosiaster, Vulgata. Außer G mit seiner Interlinearversion ist meines Wissens kein selbständiger occidentalischer Zeuge für *μάλιστα* ohne *δέ* aufzutreiben.

4) Diese übersetzt hier wie Gal. 6, 10 *δέ* durch ܘ, während sie 1 Tim. 4, 10; 5, 17 bloßes *μάλιστα* ohne *δέ* oder *καί* wiedergibt.

wahrscheinlich, weil auch Philipp. 4, 22 ein allgemein für echt gehaltenes und Tit. 1, 10 ein wenigstens ansehnlich bezeugtes *δέ* hinter *μάλιστα* offenbar aus demselben Grunde gestrichen worden ist[1]. Nothwendig war, wie gesagt, diese Änderung an allen drei Stellen nicht, da auch mit *δέ* dasjenige Verständnis möglich und Philipp. 4, 22; Tit. 1, 10 durch die Natur der Sache geboten war, welches bei der LA ohne *δέ* das einzig mögliche ist. Aber die Abschreiber haben sich bekanntlich viele Änderungen erlaubt, welche nicht schlechthin nothwendig waren, um ihre Auffassung des Textes aufrechterhalten zu können, welche aber dazu dienten, diese Auffassung zu erzwingen. Daß das auch hier geschehen ist, wird ferner dadurch wahrscheinlich, daß die Ausleger des 4. und 5. Jahrhunderts durchweg von der Voraussetzung beherrscht sind, daß auch die Pergamente Bücher seien. Daher hat der Ambrosiaster wohl über *φελόνην*, aber nicht über *βιβλία* und *μεμβράνας* etwas zu sagen nöthig gefunden. Chrysostomus (XI, 721) wirft wohl die Frage auf, wozu Paulus angesichts des Todes die *βιβλία* noch nöthig gehabt habe, schweigt aber über die Pergamente, d. h. er befaßt sie stillschweigend mit unter die *βιβλία*. Die Tendenz der Vereinerleiung der hier neben einander gestellten Gegenstände ging so weit, daß Manche auch unter *φελόνης* eine bestimmte Art von Büchern verstanden[2], welche dann in der

1) Den von Tischendorf genannten Zeugen für *μάλιστα* ohne *δέ* ist an beiden Stellen die Peschittha hinzuzufügen.

2) So berichtet Theodor s. folgende Anm. Hieronymus bemerkt ganz beiläufig und ohne zu wiedersprechen, epist. 36, 13 ad Damasum: *Volumen hebraeum replico, quod Paulus φενόλην* (sic! Vallarsi I, 167. 1134) *iuxta quosdam vocat.* Glaublicher wäre die zuerst von der Peschittha vertretene Deutung „Bücherkasten“ (ביה כורכבא) cf. Chrysostomus Montfaucon XI, 721 *τινὲς δέ φασι τὸ γλωσσόκομον, ἔνθα τὰ βιβλία ἔκειτο*, und die alten Lexika, Suidas ed. Bernhardy II, 2, 1439 (*φαιλώνης* cf. p. 1444 unter *φελλάς*), Hesychius ed. Schmidt IV, 227 (*φαιλόνης* cf. p. 236 unter *φελλός*). Mehr gibt Birt, Das antike Buchwesen S. 65. 88, welcher sich diese alte Deutung aneignet. Diese Deutung als Bücherkasten (*γλωσσόκομον*) wird aber zu unterscheiden sein von der in den alten Lexiken mehrfach daneben genannten: *εἰλητάριον μεμβράϊνον* oder *εἰλητὸν τομάριον μεμβράϊνον*. Dies sind doch wohl aus Pergament oder Leder angefertigte Futterale (*ἐνειλήματα* oben Bd. I, 66 A. 3, *involucra*) für die einzelnen Papyrusrollen. Da sie vermöge ihrer Geschmeidigkeit ebenso rollbar waren, wie die Bücher, denen sie als Schutzdecken dienten, so konnten sie auch *εἰλητά* genannt werden, was sonst die beschriebenen Buchrollen bezeichnet (s. die folgende Anm.). Daß im wirklichen Sprachgebrauch *φελόνης* (*φαινόλης*) den Behälter für mehrere Bücher oder das Futteral für eine einzelne Buchrolle bezeichnet habe, ist noch nicht bewiesen. Die Gelehrsamkeit der Lexikographen scheint nur eine Frucht

Bibliothek des Paulus nur durch ein Exemplar vertreten gewesen wäre. Ein so verständiger Mann, wie Theodor von Mopsuestia, der diese, wie er urtheilt, lächerliche Ansicht mittheilt, verirrt sich doch selbst bei Erklärung der Stelle[1] in sehr wunderliche Behauptungen, woraus man sieht, daß man sich zu der Zeit, um welche unsere ältesten Bibelhandschriften entstanden sind, wegen der inzwischen eingetretenen Veränderungen des Buchwesens in die Ausdrucksweise des Paulus nicht mehr zu finden wußte. Theodor weiß ganz richtig, daß man (in der Kirche wie in der Synagoge) in alter Zeit die hl. Schriften in Rollenform gehabt habe, wie es noch zu seiner Zeit bei den Juden meist Brauch sei. Damit ist auch gesagt, daß in der Kirche längst die Rolle dem Codex gewichen war. Diesen Unterschied der Buchform findet er nun hier bei Paulus theils ausgedrückt, theils angedeutet. Er bildet sich nämlich ein, das lat. Wort „membranae" habe in der römischen Umgangssprache die Buchrollen bezeichnet und sei von Paulus, der diesen Brief in Rom schrieb, ungenauer Weise in diesem

---

der Verlegenheit der Exegeten von 2 Tim. 4, 13 zu sein. Und fast möchte man vermuthen, daß die Glossen zu *φελόνης* und zu *μεμβρᾶναι* in Verwirrung gerathen seien. Wenn nämlich die Peschittha letzteres durch כרכא דסגלא übersetzt, was doch wohl „involucrum voluminum" heißt, so scheint das nur eine andere Übersetzung von *φελόνης* zu sein; und die unmögliche Deutung von *φελόνης* als „volumen", welche Hieronymus und Theodor erwähnen, wäre eine mögliche Übersetzung von *μεμβρᾶναι*, wenn man hierunter jüdische Schriftrollen verstand. Abgesehen von Ambrosiaster, welcher darunter eine specifisch römische Tracht verstand (cf. Suidas p. 1446 *φενόλης, Ῥωμαϊκὴ στολή*), haben die sprachkundigsten Lateiner stets ihre *paenula*, den dicken Reisemantel darunter verstanden (Tert. orat. 15; corona 8; Hieron. c. Pelag. III, 4 *lacernam sive penulam*), und ebenso Chrysostomus, Theodor, Theodoret ein unter diesem Namen bekanntes Kleidungsstück.

1) Theodori in epist. Pauli comm. ed. Swete II, 228. Der griechisch erhaltene Text ist deutlicher als die nicht sehr genaue lat. Übersetzung: *„μεμβράνας" ῥωμαϊκώτερον τὰ εἰλητὰ* (interpr. *volumina*) *ἐκάλεσεν ὡς ἀπὸ τῆς ἐν Ῥώμῃ συνηθείας ἀδιαφόρως τῇ λέξει καταχρησάμενος, ἀφ' ἧς δὴ καὶ ἔγραφεν τὴν ἐπιστολήν. ἐν εἰλητοῖς γὰρ εἶχον τὸ παλαιὸν τὰ τῆς θείας γραφῆς, ὥσπερ οὖν ἄχρι τῆς δεῦρο οἱ Ἰουδαῖοι τὰ πλεῖστα ἔχουσιν. „βιβλία" δὲ εἶπεν κατὰ κοινοῦ, ὡς ἂν καὶ ἐν ἑτέρῳ σχήματι τυχὸν ἔχων βιβλία. γελάσαι δὲ ἄξιον τῶν ἐνταῦθα εἰρηκότων, φαιλόνην τὸν ἀπόστολον οὐ τὸ ἔνδυμα καλεῖν, ἀλλά τι εἶδος βιβλίου, οἳ οὐ προσέσχον τῇ ἐπαγωγῇ· περιττὸν γὰρ ἦν εἰπεῖν „καὶ τὰ βιβλία", εἴπερ δὴ κἀκεῖνο βιβλίου εἶδος ἦν, δυνάμενον τοῖς λοιποῖς συσσημαίνεσθαι.* Falsch übersetzt der Lateiner *εἶπεν κατὰ κοινοῦ* durch *dixit secundum communem usum.* Es ist vielmehr ein auch bei den kirchlichen Auslegern üblicher grammatischer Kunstausdruck cf. z. B. Andreas zu Apok. 2, 9 (Migne 106 col. 236).

Sinne gebraucht worden. Daneben gebrauche er *βιβλία* im allgemeinen Sinn von Buch überhaupt, und nenne diese neben und vor den Membranen, weil er außer den Rollen auch Bücher in anderer Form, also Codices im Besitz gehabt und in Troas zurückgelassen habe. Theodoret unterdrückt die gewagte Behauptung über den römischen Sprachgebrauch und bemerkt richtig, daß die Römer die (zum Schreiben zubereiteten und verwendeten) Thierhäute (*τὰ δέρματα*) Membranen nennen, so daß also das Wort gar nicht die Form, sondern nur das Material der Bücher beschreibt. Und dennoch bleibt Theodoret bei der Behauptung, daß Membranen hier Buchrollen bezeichne[1]. Das Umgekehrte wäre geschichtlich richtiger gewesen; denn im Großen und Ganzen gehören Rolle und Papyrus einerseits und Codex und Pergament andrerseits zusammen. Man scheint daher, wenn *μάλιστα* ohne *δέ* die richtige LA wäre, annehmen zu müssen, daß Paulus unter *τὰ βιβλία* seine größten Theils, aber nicht ausschließlich aus Papyrusrollen bestehende Bibliothek im allgemeinen verstanden und als einen ihm besonders wichtigen oder als den an sich werthvollsten Theil derselben einige Pergamentcodices besonders hervorgehoben habe. Das Verhältnis der beiden Begriffe wäre wesentlich das gleiche, wenn unter den Membranen nicht sowohl Codices, als vielmehr Rollen aus Pergament oder Leder, nämlich atl. Schriften in der bei den Juden üblichen Form gemeint wären. Das Eine wie das Andere ist aber sehr unwahrscheinlich. Allerdings hatte das Wort *βίβλος*, *βιβλίον*, welches ursprünglich den Stoff (Papyrus) bezeichnet, längst die Bedeutung „Buch" angenommen, und es steht wohl nichts im Wege, das *βιβλίον* des Propheten Jesaja in der Synagoge zu Nazareth (Lc. 4, 17) als eine aus Thierhaut gefertigte Schriftrolle zu denken. Es könnten einzelne Codices oder Rollen dieses Stoffs stillschweigend unter den verallgemeinerten Begriff *βιβλία* mitbefaßt sein. Dagegen ist nicht glaublich, daß *τὰ βιβλία* hier einen so weiten Sinn haben sollte, wo daneben ausdrücklich die Membranen genannt sind.

Membrana bildet einen Gegensatz zu *χάρτης* (*charta*, *chartula*) und, sofern letzteres als Rolle ein *βιβλίον* (*liber*, *libellus*) bildet, einen ausschließenden Gegensatz zu diesem. Der Jurist Gaius wechselt ohne Veränderung des Sinnes zwischen *chartulae* — *membranae* und *libri* — *membranae* (Inst. II, 77); und Ulpian hielt es um 220

1) Theodoreti comm. in Pauli epist. ed. Noesselt p. 695. Die Irrungen der Antiochener lassen sich einigermaßen dadurch entschuldigen, daß die einzigen Buchrollen, von welchen sie eine Anschauung hatten, die aus Pergament oder Leder bestehenden Schriftrollen der Juden waren.

doch noch für zeitgemäß, an die Entscheidung älterer Juristen zu erinnern, daß eine testamentarische Bestimmung, in welcher über die libri eines Erblassers verfügt wird, auf die *membranae, quae scripta sint*, sich miterstrecke[1]. So wenig war dies in so viel späterer Zeit selbstverständlich; wieviel weniger zur Zeit des Paulus. Dazu kommt, daß *membranae* überhaupt nicht ohne weiteres den Sinn von *codices membranei*, von Pergamentbänden hat, sondern das Material, Blätter oder Hefte, aus welchen solche hergestellt werden können, bezeichnet.

Wir werden daher die LA *μάλιστα δέ* als ursprünglich anzusehen haben[2] und sind nun nicht mehr genöthigt, die Membranen unter die Bücher zu subsummiren. Da das Pergament damals nur wenig zu buchhändlerischen Zwecken und dagegen sehr viel zu Schreibtafeln, Notizbüchern, Brouillons und dgl. benutzt wurde, so werden wir auch hier an solche zu denken haben, an Blätter und Hefte oder auch *codicilli* und *pugillares membranei*, welche dem Apostel wegen der von ihm darauf und darein geschriebenen Notizen neben Mantel und Büchern von sonderlichem Werth waren[3]. Die Bücher aber waren sämtlich Papyrusrollen.

1c. Über den Text von Clemens II Kor. 14.

An der Bd. I, 809 wegen der Unsicherheit des Textes sehr zurückhaltend besprochenen Stelle bietet die für diesen Theil der alten Predigt allein das Original vertretende Hs. von Konstantinopel die unverständlichen Worte *καὶ ὅτι τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν· ἦν γὰρ πνευματικὴ κτλ.* Dagegen gibt die syrische Version den sehr verständlichen Satz *καὶ ἔτι τὰ βιβλία τῶν προφητῶν καὶ οἱ ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν φασὶν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν· ἦν γὰρ πνευματικὴ κτλ.* Lightfoot hat auch in der 2. Auflage seines Clemens II, 245 wieder bemerkt, der Syrer lasse das unbequeme *ὅτι* weg. Aber er selbst bezeugt auch wieder, daß der Syrer für *καὶ ὅτι atque etiam*, also doch ואף biete. Dadurch kann doch nicht einfaches *καί* übersetzt sein sollen,

---

1) Dig. XXXII, 52, 3 von Birt S. 87 besprochen.

2) Es ist dies einer der Belege dafür, daß der ursprüngliche Text vielfach nicht in den sogenannten besten griech. Hss., sondern bei den griech. und lat. Zeugen des Abendlandes, denen oft unvermuthet die eine oder die andere orientalische Version zur Seite tritt, erhalten ist. Cf. meine Bemerkungen zu Phil. 1, 3 Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1885 S. 184.

3) Im Ergebnis stimme ich also mit Birt S. 89 überein.

sondern entweder καὶ (τὰ βιβλία) δέ oder καὶ ἔτι (τὰ βιβλία). Da die Vertauschung von ἔτι und ὅτι die denkbar leichteste ist, muß ich meinen alten Vorschlag (Gött. gel. Anz. 1877 S. 905) erneuern, welchen Funk in seiner Ausgabe (1881) befolgt hat, hierin dem Syrer zu glauben. Seine Übersetzung ist insofern nicht glücklich, als sie zu sagen scheint: „auch die Schriften der Propheten und die Apostel sagen so“, während doch auch vorher schon ein Schriftwort citirt war. Das καὶ ἔτι fügt vielmehr eine weitere und höhere Aussage der vorigen gleichfalls biblischen Aussage hinzu cf. 1 Kor. 12, 31. Es ist ferner nicht zu billigen, daß Lightfoot, anstatt mit dem Syrer hinter νῦν ein φασίν oder λέγουσιν zu ergänzen, ohne Stütze in der Überlieferung hinter ἄνωθεν in Klammern ergänzt λέγουσιν, δῆλον. Fraglich kann nur sein, ob der Syrer auch mit seiner Ergänzung von τῶν προφητῶν hinter τὰ βιβλία Recht hat. Niemand würde daran Anstoß nehmen, wenn es allein überliefert wäre; denn keine Bezeichnung des AT's ist im 2. Jahrhundert üblicher als diese[1]. Dagegen läßt sich für τὰ βιβλία als Bezeichnung des AT's kein Sprachgebrauch anführen. Clem. hom. 16, 21 bezeichnet mit τὰ γεγραμμένα ἐν ταῖς βίβλοις wohl den Inhalt des AT's, aber im ausgesprochenen Gegensatz zu den Worten Christi, welche zu der in diesem Roman vorausgesetzten Zeit noch nicht in Büchern zu lesen waren. Dieser Gegensatz kann hier nicht obwalten; denn die Apostel, welche neben den Büchern genannt sind, haben gleichfalls Bücher geschrieben. Sollte der Prediger dies, unwahrscheinlich genug, ignorirt und die nur als mündliche Tradition fortlebende Lehre der Apostel neben die schriftlich fixirte atl. Offenbarung gestellt haben wollen, so mußte er eben diesen Gegensatz der βιβλία und der φωνὴ ζῶσα ausdrücken; aber eine Näherbezeichnung der Bücher wäre auch dann nicht entbehrlich gewesen; denn „Bücher“ im Gegensatz zu mündlicher Tradition sind alle möglichen Bücher und, wie man bei Papias sieht (Bd. I, 866), ebensogut nachchristliche als vorchristliche, ebensogut solche von zweifelhaftem Werth als heilige Bücher. Der mittelalterliche und moderne Gebrauch von τὰ βιβλία im Sinn von αἱ γραφαί, ἡ γραφή d. h. „Bibel“ ist der alten Kirche durchaus fremd[2]. Ich sehe daher

1) Bd. I, 100 A. 1; S. 588 f. A. 1. Cf. schon die Petruspredigt bei Clemens str. VI, 128 τὰς βίβλους ἃς εἴχομεν τῶν προφητῶν.

2) In der Überschrift von Eus. vita Constantini IV, 37 ist αἱ βίβλοι nur wegen des vorangehenden Titels περὶ κατασκευῆς θείων βιβλίων verständlich. Credner, Gesch. d. Kan. S. 229 bemerkt unter Berufung auf Suicer, bekanntlich komme τὰ βιβλία im Sinn von Bibel zuerst bei Chry-

nicht ein, warum wir nicht den in diesem Satz anerkanntermaßen verstümmelten Text der einzigen griechischen Hs. durch Aufnahme von *τῶν προφητῶν* aus der syrischen Version lesbar machen sollten. Der Prediger sagt: „Ich meine, ihr wißt doch wohl, daß die lebendige (oder wahre) Kirche Leib Christi ist; denn die Schrift sagt: ‚Es schuf Gott den Menschen als Mann und Weib‘; der Mann ist Christus, das Weib die Kirche. Und weiter noch sagen die Schriften der Propheten und die Apostel, daß die Kirche nicht erst jetzt (seit ihrer geschichtlichen Stiftung), sondern von uran existirte.“ Der zweite Satz bringt einen neuen, über den Inhalt des ersten hinausführenden Gedanken. Beide sind der Bibel entnommen. In dem ersten Satz ist diese durch *ἡ γραφή* bezeichnet, im zweiten durch *τὰ βιβλία τῶν προφητῶν καὶ οἱ ἀπόστολοι.* Darin, daß es nicht heißt *καὶ τῶν ἀποστόλων* muß man immerhin ein Zeichen davon finden, daß man in dieser frühen Zeit noch nicht recht daran gewöhnt war, die

---

sostomus vor. Das ist aber nur ein weitverbreiteter Irrtum. Von den Stellen bei Suicer (Amstelod. 1728) I, 687 muß außer Betracht bleiben hom. 10 in Genesin (Montfaucon IV, 81); denn dort redet Chrysostomus von *θεῖα βιβλία;* aber auch die Stelle aus der zweiten der Homilien über einzelne Stellen der Genesis (Montf. IV, 652), wo es nach längeren Reden über Moses und nach Anführung von Joh. 5, 46 von den Juden heißt: *παρ' ἐκείνοις μὲν τὰ βιβλία, παρ' ἡμῖν δὲ τῶν βιβλίων ὁ θησαυρός· παρ' ἐκείνοις τὰ γράμματα, παρ' ἡμῖν καὶ τὰ γράμματα καὶ τὰ νοήματα.* Jeder Nachdenkende sieht, daß hier nicht von der Bibel, sondern vom Pentateuch die Rede ist, daß aber auch für diesen *τὰ βιβλία* ebenso wenig als *τὰ γράμματα* ein Name ist. Die Bücher Moses sind nur auch Bücher, und es gilt daher von ihnen wie von anderen Büchern, daß durch den Besitz der Bücher und der darin geschriebenen Buchstaben noch nicht der Besitz der darin enthaltenen kostbaren Gedanken verbürgt ist. Auch was Chrysostomus in der Predigt über Kol. 3, 16 sagt (Montfaucon XI, 391; bei Suicer unter *βιωτικός* p. 696), wird mit Unrecht angeführt: *ἀκούσατε, παρακαλῶ, πάντες οἱ βιωτικοί, καὶ κτᾶσθε βιβλία φάρμακα τῆς ψυχῆς· εἰ μηδὲν ἕτερον βούλεσθε, τὴν γοῦν καινὴν κτήσασθε, τὸν ἀπόστολον, τὰς πράξεις, τὸ εὐαγγέλιον, διδασκάλους διηνεκεῖς.* Die reichen Weltmenschen sollen Bücher kaufen, welche Heilmittel der Seele sind; und wenn sie keine Lust haben, sich eine ganze Bibliothek anzuschaffen, dann wenigstens ein Exemplar des NT's. Es leuchtet ein, daß das artikellose *βιβλία* hier nicht ein Name der Bibel ist, sondern die Kategorie „Bücher“ bezeichnet, wozu unter anderem auch das NT gehört. Auch Bücher können Heilmittel und beständige Lehrer sein. (In Bezug auf das absolute *καινή* und die Ordnung der Theile des NT's s. oben S. 227 A. 2; 229 A. 1. 2; 230. 285. 287). — Über die Entstehung und erste Verbreitung des modernen Gebrauchs von „Bibel“ bei den abendländischen Völkern wage ich nichts zu sagen.

Schriften der Apostel als das gleichartige Seitenstück neben die Schriften der Propheten zu stellen und mit diesen zusammen als die eine hl. Schrift zu betrachten.

1d. Über Ignatius ad Philadelph. 8.

Ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι „ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐ πιστεύω“, καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι „γέγραπται“, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι „πρόκειται“· ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ· ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι.

In Bezug auf den Text, wie ich ihn 1876 drucken ließ[1], stimmen die, welche ihn nach mir kritisch bearbeitet haben, Funke und Lightfoot, mit mir überein, ersterer auch in der Auffassung und der dadurch bedingten Interpunktion vor *οὐ πιστεύω,* welche ich Bd. I, 846 als richtig vorausgesetzt und wohl auch aufs neue als sachlich angemessen erwiesen habe. Lightfoot bestreitet beides und faßt die Rede der Irrlehrer so: „Wenn ich es (die strittige Lehre) nicht in den Urkunden[2] finde, so glaube ich es nicht, (weil es vorkommt) im

1) Patr. apost. II, 78 cf. Ignatius v. Ant. S. 374 ff. und oben Bd. I, 846 A. 1. Meine Bestreitung der LA *ἐν τοῖς ἀρχαίοις* ist nur gegen das Misverständnis zu verwahren, als ob *ἀρχαῖος* an sich nicht zur Bezeichnung des AT'lichen im Gegensatz zum NT'lichen dienen könnte. Die ALehre c. 11 versteht unter *οἱ ἀρχαῖοι προφῆται* ohne Frage die Propheten des AT's im Gegensatz zu denen der christlichen Gegenwart cf. Lc. 9, 8. 19; Mt. 5, 21. Der Marcionit im Dial. c. Marc. (Delarue I, 817 cf. Rufinus bei Caspari, Anecd. p. 28) will mit den Worten *οὐδενὶ ῥητῶς ἀποκέχρηται τῶν ἀρχαίων* sagen, Paulus citire niemals einen atl. Schriftsteller mit Namen. Es könnte von einem Judenchristen sogar *ἀρχαῖος* als eine würdigere Bezeichnung vor dem gewöhnlicheren *παλαιός,* was leicht einen unangenehmen Beigeschmack hat, bevorzugt sein. Aber *τὰ ἀρχαῖα* ist niemals ein Name des AT's gewesen, und es bleibt ein Ungedanke: „mir ist Christus, sein Tod und seine Auferstehung das AT“.

2) Zwar im Commentar unter dem Text seines Ignatius II, 270 ff. wendet Lightfoot beharrlich die Übersetzung *the archives* an und liefert eigentlich auch nur für diese gewöhnliche, in den Sprachgebrauch der Römer und der Modernen übergegangene Bedeutung den lexikalischen Nachweis. Es genügt nicht, daß er p. 270 zugibt, es bezeichne nicht nur den Aufbewahrungsort der Dokumente, sondern auch die Sammlung der Dokumente selbst Daß auch letzteres hier nicht ausreicht, hat Lightfoot selbst bezeugt, indem er in der Übersetzung II, 561 ebenso beharrlich *charters* und *charter,*

Evangelium", und das soll heißen: wenn du es mir nicht aus dem AT beweisen kannst, so glaube ich es nicht, wenn gleich es im Ev. enthalten ist. Dagegen ist erstens zu bemerken: die Ergänzung des einfachen *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* zu einem Satz wie *κἂν περιέχηται* (oder *περιεχόμενον*) *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* ist eine starke Zumuthung. Zweitens erscheint mir undenkbar, daß die atl. Schriften ohne jede Näherbestimmung „die Urkunden" schlechtweg heißen sollten, zumal zu einer Zeit, wo doch, wie auch Lightfoot zugibt, auch das Ev. nicht nur als mündliche Predigt, sondern längst schon in schriftlichen Urkunden vorlag. Der Umstand, daß jene „in den Archiven der Juden" aufbewahrt wurden, macht keinen specifischen Unterschied zwischen ihnen und dem Ev.; denn auch die Bücher, welche dieses enthielten, wurden doch wohl vor und nach ihrem Gebrauch in den christlichen Gottesdiensten in einem angemessenen Lokal, Schrank, Bücherkasten u. dgl. aufbewahrt. Meinten die Ketzer, die jüdischen Synagogenvorsteher seien hierin zuverlässiger als die christlichen Gemeindevorsteher, so mußten sie diese Meinung aussprechen. Wie soll das eine Wort „die Urkunden" alles dies andeuten? Drittens ist geschichtlich unerhört und unbegreiflich, daß Ketzer und zwar dem Zusammenhang nach zweifellos christliche Ketzer behauptet haben sollten, sie glaubten dem Ev. nur insoweit, als sein Inhalt aus dem AT begründet werden könne. Judenchristen hätte so etwas vielleicht von katholischen Christen vorgeworfen werden können. Diese Leute aber hätten sich selbst den christlichen Charakter abgesprochen, wenn sie dem, was sie selbst „das Evangelium" nannten, den unbedingten Glauben offen verweigert hätten. Es wäre so ziemlich dasselbe, als wenn sie gesagt hätten: ich bekenne mich nur insoweit zum Christentum, als es mit

---

also „Urkunde" anwendet. In der That ist der Gedanke unvollziehbar, daß Christus selbst oder gar sein Tod und seine Auferstehung ein Archiv, ein Aufbewahrungsort für amtliche Urkunden, oder eine Aktensammlung sein soll. Daß *τὰ ἀρχεῖα* auch die im Archiv aufbewahrten Urkunden, ganz abgesehen davon, ob sie eine Sammlung darstellen, die beweiskräftigen Dokumente als solche bezeichnet, beweist eben diese Stelle des Ignatius, aber auch Stellen genug bei anderen Schriftstellern, die ich hier nicht wieder erörtern kann cf. meine Anm. zur Stelle und Forsch. I, 353 f. Nur das füge ich hinzu, daß diese Bedeutung des Worts gerade auch den Syrern geläufig gewesen zu sein scheint; denn wenn sie den Begriff „Archiv" nicht nur durch ארכא, sondern auch durch בית ארכא ausdrücken (Payne Smith, Thesaurus p. 385), so setzt letzteres voraus, daß ארכא für sich das im Archiv aufbewahrte Urkundenmaterial bedeutete cf. den Namen des Bücherkastens oben S. 939 A. 2.

dem Judentum identisch ist, oder nur unter der Bedingung, daß es in allen seinen Theilen aus dem AT begründet wird. Dies dritte Argument entscheidet auch gegen alle Versuche, hier die überaus seltene Verbindung *οὐ πιστεύω ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* „ich glaube nicht an das Ev." anzunehmen. Schon die umgekehrte Wortstellung im Text spricht dafür, daß nur *οὐ πιστεύω* den Nachsatz bildet. So wie Paulus Eph. 1, 13 *τὸ εὐαγγέλιον,* und zwar nach Marcion's Text (oben S. 523) dieses nakte Wort als Apposition zu *τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* fügt, so hier Ignatius *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* zu *ἐν τοῖς ἀρχείοις*. Daß die Apposition vom Hauptbegriff durch ein Wort getrennt ist, ist ja eine allergewöhnlichste Erscheinung, cf. Kühner Gr. II, 241, 2; 244, 4; Beispiele genug beiläufig bei Winer § 59, 7. 8. Hier spiegelt sich auch darin die Lebhaftigkeit der Disputation wieder. Ich verstehe auch nicht, was Lightfoot mit den Worten *the apposition of the ἀρχεῖα with the gospel is in itself an anachronism* hat sagen wollen[1]. Wer in lebhafter Disputation gegenüber einer Behauptung des Gegners sagt: „wenn ich es nicht in den Urkunden finde, so glaube ich es nicht", rechnet unbedenklich darauf, daß der Andere darunter nicht irgend welche, sondern diejenigen Schriftstücke verstehe, an welchen die fragliche Behauptung ihr beweiskräftiges Dokument haben müßte, wenn sie berechtigt sein soll, sei es Pachtvertrag oder Testament oder Brief oder Amtsblatt oder Handschriften. Da es sich hier um — wir wissen nicht näher was für — Lehr-

1) So p. 272. Was dort als meine Ansicht erwähnt wird: *that these objectors appeal to the original* (?) *documents of the NT* (?) *as evidence for the true Gospel* (?), habe ich nie vorgetragen. Es handelt sich nicht um originale Dokumente im Gegensatz zu unzuverlässigen Abschriften, sondern um Urkunden überhaupt, um schriftliche Dokumente im Gegensatz zum ungeschriebenen Bekenntnis der Kirche und dem mündlichen Zeugnis des orthodoxen Bischofs. Das beweist auch die Antwort des Ignatius. Weil die Forderung zunächst allgemein lautete auf einen Beweis aus Urkunden, d. h. Schriftstücken, so glaubt ihr Ignatius mit der Versicherung zu entsprechen: „es ist geschrieben; hier ist es zu lesen; es ist also nicht ein Erzeugnis meiner Phantasie oder Speculation". Das Selbstverständliche, was auch der Gegner nur nachträglich beigefügt hatte, daß es sich um evangelische Urkunden handle, brauchte Ignatius um so weniger zu wiederholen, als er völlig damit einverstanden war. Dagegen wird diese Antwort widersinnig, wenn man, wie auch Lightfoot wieder, die Forderung der Gegner lauten läßt auf einen Beweis aus atl. Schriften im Gegensatz zu *modern writings wether Gospels or Epistles*. Ignatius mußte dann antworten: „auch in jenen Schriften, im AT ist geschrieben, was ihr nicht glauben wollt".

aussagen eines christlichen Bischofs über die Person oder Geschichte Jesu handelt, so verstand sich von selbst, daß solche Schriften gemeint waren, in welchen über Jesus authentische Auskunft zu finden war. Auch ohne die Apposition würden wir vor allem an Evangelien zu denken haben. Aber überflüssig war die Apposition dennoch nicht; denn gar Manches, was man in der Kirche über Jesus sagte, war nicht einfach den Evv. entnommen; es wurde in dieselben eingetragen und nicht zum wenigsten aus anderen Urkunden, aus den Schriften des AT's, die man und wie man sie auf Christus deutete. Daher sagt der Irrlehrer gegenüber dem Vertreter des kirchlichen Bekenntnisses: „wenn du es mir nicht in den Urkunden nachweisen kannst, glaube ich es nicht", und um jedes denkbare Misverständnis oder jede Ausflucht abzuschneiden, fügt er hinzu „ich meine nämlich das Evangelium", die einzige Urkunde, welche in glaubwürdiger Weise von der Person und Geschichte Jesu berichtet. Ich wüßte nicht, wie man seit dem Aussterben der persönlichen Jünger Jesu und seit dem Augenblick, von welchem an alle genauere Kunde von Jesus auf den schriftlichen Nachrichten über ihn beruhte, hätte zeitgemäßer reden können. Ignatius kann sich auch der zeitgemäßen Forderung nicht entziehen. Er geht auf sie ein, indem er antwortet: „Es steht geschrieben", nämlich in jenen Urkunden, in dem schriftlichen Ev. Aber damit ist die Sache noch nicht erledigt; denn der Gegner bestreitet dies, d. h. er erklärt die kirchliche Deutung des Ev. für eine willkürliche oder mindestens zweifelhafte. Anstatt nun auf einen voraussichtlich endlosen exegetischen Streit sich einzulassen, zieht sich Ignatius auf die seinem Glauben gewisse, keines anderen Beweises bedürftige Person des Erlösers und dessen Werk zurück. Diese selbst und der Glaube des Christen, in welchem sie fortleben und fortwirken, sind ihm die unantastbaren Urkunden, die beweiskräftigen Dokumente.

2. Barnabas im Onomastikon des Origenes.

In der Vorrede zu seinem „Liber interpretationis hebraicorum nominum" sagt Hieronymus[1]: *Philo, disertissimus Judaeorum,*

1) Onomastica sacra ed. Lagarde p. 1 (p. 26 der 2. Aufl., in welcher die hier citirten Seitenzahlen der 1. Aufl. am Rande stehen). Eine gegenauere Untersuchung über den von mir berührten Gegenstand ist mir nicht bekannt geworden. Bemerkungen wie die von Redepenning, Origenes II, 458; Siegfried, Philo S. 364 zeigen nur, wie nützlich eine solche sein würde.

Origenis quoque testimonio comprobatur edidisse librum hebraïcorum nominum eorumque etymologias iuxta ordinem litterarum e latere copulasse. Qui cum vulgo habeatur a Graecis et bibliothecas orbis impleverit, studii mihi fuit in latinam eum linguam vertere. Sodann am Schluß *Ac ne forte consummato aedificio quasi extrema deesset manus, novi testamenti verba et nomina interpretatus sum, imitari volens ex parte Origenem, quem post apostolos ecclesiarum magistrum nemo nisi imperitus negat. Inter cetera enim ingeni sui praeclara monimenta etiam in hoc laboravit, ut quod Philo quasi Iudaeus omiserat, hic ut Christianus inpleret.*

1. Hieraus ergibt sich erstens, daß Hieronymus ein griechisches Onomastikon vor sich gehabt hat, welches ihm als eine Arbeit des Origenes überliefert war. Der Ausdruck gestattet die Annahme nicht, daß Hier. hier nur auf beiläufige Namenerklärungen in den exegetischen Werken des Orig. Bezug genommen habe. Daß Eusebius in der Kirchengeschichte dies Werk nicht erwähnt, beweist nicht, daß Orig. ein solches nicht geschrieben habe, und auch das nicht, daß das Werk, welches Hier. im Sinn und vor Augen hatte, regelmäßig oder manchmal ohne den Namen des Orig. fortgepflanzt wurde. Mag Orig. selbst ein solches Werk herausgegeben oder, was ja möglich, aber nicht zu beweisen ist, ein Schüler des Orig. aus dessen Werken ein solches zusammengestellt haben; für die direkte oder indirekte Herkunft der Vorlage des Hier. von Orig. ergibt sich aus dem, was ich nachher unter Nr. 4. 5 zu bemerken habe, ein Wahrscheinlichkeitsbeweis, welcher die durch Hier. vertretene Überlieferung über den Verfasser des Onomastikon bestätigt.

2. Dieses Onomastikon des Orig. beruhte auf einer älteren Arbeit, welche nur atl. Namen enthielt. Orig. hielt diese für ein Werk des Philo und vervollständigte dieselbe durch Hinzufügung der im NT vorkommenden hebräischen oder zu einer Herleitung aus dem Hebräischen geeignet erscheinenden Namen. Daß Orig. anderwärts ein älteres Werk dieser Art ohne Verfassernamen citirt[1], kann weder die ausdrückliche Versicherung des Hier. über das, was er in seinem Orig. gelesen hat, in Frage stellen, noch beweisen, daß der Verfasser des fraglichen christlichen Onomastikons nicht der wirkliche Orig. sei. Ob übrigens Philo selbst ein solches Onomastikon verfaßt, oder ob

1) Tom. II, 27 in Jo. (Delarue IV, 86) *„εὕρομεν τοίνυν ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ τῶν ὀνομάτων“ κτλ.*

ein späterer Jude oder Christ aus den Werken Philo's ein solches zusammengestellt hat, welches dann doch nach Philo genannt wurde, wissen wir nicht, und ist für jetzt gleichgültig zu wissen.

3. Mindestens zweifelhaft ist, ob Hier., wie es auf den ersten Blick scheint, das noch nicht durch Orig. ergänzte ursprüngliche Onomastikon des Philo neben der Bearbeitung desselben durch Orig. vor sich gehabt hat. Er liebt es, auch solche Quellen, aus denen er nur durch Vermittlung Anderer geschöpft hat, als seine Quellen zu bezeichnen. Hier. sagt ferner nicht, wie sich die aus Philo herübergenommenen atl. Materien im Onomastikon des Orig. zu dem ursprünglichen Werk des Philo verhalten, und ob auch die Bearbeitung des Orig. an der gleichen Verworrenheit und Ungleichmäßigkeit der handschriftlichen Überlieferung leide, welche ihn dazu genöthigt hat, statt einer bloßen Übersetzung eine lateinische Neubearbeitung zu geben. Es ist überwiegend wahrscheinlich, daß Hier. von der Arbeit Philos überhaupt nur durch Orig. weiß, und daß Alles, was er über seine Vorlage sagt, sich auf das eine, ihm als Werk des Orig. überlieferte christliche, aber der Grundlage nach philonische Onomastikon bezieht. Wenn Hier. bekennt, daß er theilweise dem Orig. nachgeahmt habe, so weiß man, daß er wenig Eigenes dazu gethan hat[1].

4. Aus dieser Vorlage stammt jedenfalls auch das Schlußkapitel (Lagarde p. 81) *De epistula Barnabae apostoli.* Denn wie sollte Hier., zu dessen Zeit der Barnabasbrief allgemein für apokryph oder höchstens deuterokanonisch galt[2], denselben aus eigenem Antrieb ohne jegliche Unterscheidung den kanonischen Büchern beigeordnet haben! Wenn ein Codex Bodleianus dieses Kapitel nicht enthält, so ist das eine Folge des begreiflichen Anstoßes, welchen man an dieser stillschweigenden Kanonisirung des Barnabasbriefes durch Hier. nahm[3]. Dagegen ist die Thatsache, daß er hier als kanonisch behandelt und sein Verfasser als Apostel bezeichnet wird, eine Bestätigung der Tradition, daß ein alter Alexandriner das von Hier. lateinisch bearbeitete Onomastikon verfaßt, entworfen oder redigirt hat (s. Bd. I, 347 ff.). Warum nicht Orig.?

---

1) S. oben S. 427. In der Vorrede zum Commentar über den Epheserbrief Vallarsi VII, 543 *Origenem ..., quem et nos ex parte secuti sumus,* ein Ausdruck, welcher dem hier gebrauchten sehr ähnlich ist.

2) V. ill. 6; comm. in Ezech. 43 (Vall. II, 839; V, 531); dazu noch dial. c. Pelag. III, 2 (Vall. II, 783), wo Hier. eine Stelle des Barnabas irrtümlich dem Ignatius zuschreibt.

3) Vall. III, 119 Note b.

5. Aus dem Cod. Vindobonensis Graecus CCCII fol. 354b hat O. v. Gebhardt Folgendes excerpirt[1]: *Ἰστέον ὅτι Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἑρμηνείαν ἀνευρόντες ἐν τινὶ βίβλῳ φιλοπόνου τινὸς ἐν ταῖς καθολικαῖς ἐπιστολαῖς καὶ Βαρνάβα ἐπιστολῆς εὕρομεν ἑρμηνείαν. διὸ σημειωτέον ὅτι καὶ Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος ἐπιστολὴν ἐποίησεν, ἧς αἱ ἑρμηνεῖαι τῶν ὀνομάτων αὗται.* Es folgen die sogleich mitzutheilenden Worterklärungen. Der Scholiast, wie ich der Bequemlichkeit wegen den Schreiber vorstehender Zeilen nenne, gehört einer Zeit an, da man mit einem Notabene darauf hinweisen mußte, daß es einen Brief des Barnabas gibt oder gegeben hat. Er nennt nicht den Namen des „Gelehrten“, in dessen Buch unter dem Titel „Deutung der hebräischen Namen“ er zu seiner Verwunderung auch Namen aus „einem Brief des Barnabas“ erklärt fand. Daraus folgt aber nicht, daß das Buch anonym war. Es gab Zeiten, wo der Name des Orig. anrüchig war, und auch abgesehen davon, kann es darin ja der Schriftsteller halten, wie er will[2]. Origenes z. B. nennt die christlichen Schriftsteller, deren Ansichten er erwähnt, beinah regelmäßig nicht mit Namen. Die fragliche *ἑρμηνεία τῶν ἑβραϊκῶν ὀνομάτων* ist eine christliche Arbeit gewesen, also nicht die von Origenes unter dem gleichen oder einem ganz ähnlichen Titel citirte und dem Philo zugeschriebene Schrift. Sie trug aber genau den Titel, welchen Hier. seiner lateinischen Bearbeitung einer älteren christlichen Arbeit gegeben und doch sicherlich als Titel seiner Vorlage vorgefunden hat. Ferner enthielt diese Schrift ebenso wie die griechische Vorlage des Hier. Deutungen hebräischer Namen aus dem Barnabasbrief, was bis jetzt von keinem anderen Onomastikon bekannt geworden ist. Endlich enthielt diese Schrift nur solche Namendeutungen aus Barnabas, welche auch bei Hier. in derselben, nur unvollständigeren Reihenfolge zu finden sind. Da Lagarde von dem griechischen Paralleltext auch in der zweiten Auflage keinen Gebrauch gemacht hat, muß dies durch parallelen Abdruck des lateinischen Textes des Hier. und der in dem genannten wiener Codex enthaltenen griechischen Deutungen veranschaulicht werden:

---

1) Patr. apost. fasc. I p. XXVIII, in der 2. Aufl. fasc. I, 2 p. LII. Die sonderbare Meinung, daß hier von Johannes Philoponus die Rede sei, hat Harnack in der 2. Aufl. berichtigt, aber den einfachen Sachverhalt noch nicht klar ausgesprochen.

2) Eus. ecl. proph. ed. Gaisford p. 107 bezeichnet den Origenes ohne ihn zu nennen als *ὁ φιλοπονώτατος, τῶν θείων γραφῶν ἐξηγητής* cf. Münter, Fragm. patr. graec. (1788) fasc. I, 70.

Abraham pater videns populum. Adam homo. Amalec populus lingens sive populus brutus.

David desiderabilis.	Δαυὶδ πεποθημένος ἢ ἱκανὸς χειρί.
Eva calamitas sive vae aut certe vita.	Εὔα ζωὴ ἢ συμφορὰ ἢ λύπη.
Efraim frugifer sive ubertas.	Εφραὶμ καρποφορῶν, παρεύχων[1].
Manasse oblitus.	Μανασσῆς ἐπιλελησμένος.
Naum germen. Rebecca patientia. Sabbata requies.	. . . .
Sion specula.	Σιὼν σκοπευτήριον, σκοπιά.
Sina mandatum mensura vel temptatio.	Σινὰ μέτρον ἢ ἐντολὴ ἢ πρόσταγμα.
Satan adversarius sive praevaricator.	„Reliqua desiderantur".

Aus Allem ergibt sich, daß der Scholiast dasselbe Onomastikon in der Hand hatte, welches Hier. bearbeitet hat. Denn die Annahme, daß einer der Griechen, deren Bibliotheken nach Hier. überall in der Welt das griechische Onomastikon des Philo-Origenes enthielten, die lateinische Schrift des Hier., welche sich in der Vorrede offen als Umarbeitung jenes Onomastikon ausgibt, ins Griech. zurückübersetzt haben sollte, ist so abenteuerlich, daß sie nicht verdient noch näher beleuchtet zu werden, als hiermit geschehen ist. Obwohl natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß das Exemplar, welches dem Scholiasten vorlag, mancherlei Änderungen des ursprünglichen Textes enthielt, so haben wir doch an seiner Aussage ein Mittel, das Verfahren des Hier. zu erkennen. In der Vorrede klagt Hier. über die verworrene Ordnung in dem griech. Onomastikon, wodurch er genöthigt worden sei, die biblischen Schriften nochmals der Reihe nach durchzunehmen und darnach das ganze Material neu zu bearbeiten. Jetzt sehen wir, daß diese Umarbeitung auch die Reihenfolge der biblischen Bücher umgestaltet hat. Im griech. Original war der Barnabasbrief, wie der Scholiast bezeugt, unter die katholischen Briefe gestellt. Der Ausdruk gestattet es vollkommen, anzunehmen, daß der Barnabasbrief in der Bibel des Verfassers dieses Onomastikons so wie im Cat. Clarom.

1) Was das heiße, weiß ich nicht. Unter den sonstigen Deutungen des Namens in Lagardes Onomastica kommt der Form am nächsten παράκλητος und παράκλησις p. 182. 191. 202 unter Ephraim und Ephrata.

(oben S. 159) an die 7 katholischen Briefe als achter sich anschloß und der Apokalypse voranging. Hier. hat ihn weit getrennt von den katholischen Briefen (Lagarde p. 72. 81) und hinter das letzte kanonische Buch seiner Ordnung, die Apokalypse des Johannes, als apokryphen oder deuterokanonischen Anhang des NT's gestellt, letzteres so wie der Codex Sinaiticus, welcher hinter Barnabas noch den Hirten folgen läßt. Daß diese Ordnung des Hier. und des Sinaiticus die spätere, aus Rücksicht auf die seit der Zeit des Orig. allmählig erfolgte Ausscheidung des Barnabas aus dem Kanon entstanden sei, ist auch abgesehen von dem, was vorhin über das Verhältnis des griech. Scholion zum Text des Hier. bemerkt wurde, selbstverständlich. Ist aber die Ordnung, welche der Scholiast in seinem Onomastikon vorfand, die ursprüngliche, so muß das Onomastikon zu einer Zeit und in einer Kirche entstanden sein, wo der Barnabasbrief für kanonisch galt und den katholischen Briefen beigezählt wurde. Das weist uns nach Alexandrien oder in ein mit Alexandrien enge verbundenes Kirchengebiet und in die Zeit des Clemens und des Origenes oder in die nächste Folgezeit. Warum soll nicht Origenes, wie Hier. zu wissen meinte, der Verfasser dieses Onomastikon sein?

3. Valentinus über kirchliche und profane Literatur.

Clem. strom. VI, 52 p. 767 Potter *ἤδη δὲ καὶ τῶν τὴν κοινότητα πρεσβευόντων ὁ κορυφαῖος Οὐαλεντῖνος ἐν τῇ περὶ φίλων ὁμιλίᾳ κατὰ λέξιν γράφει· „πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις εὑρίσκεται γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ· τὰ γὰρ κενὰ* (lies *κοινὰ*[1]) *ταῦτα ἔστι τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, ‚νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ‘. οὗτός ἐστιν ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἠγαπημένου, ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν“.* Ganz unmöglich ist Grabes (Spicil. II, 54) Conjectur *λόγος* statt *λαός*, welche Heinrici sich aneignete; denn wie sollte das Wort des Geliebten d. h. Christi (Eph. 1, 6) ihn selbst, den geliebten Christus lieben und von Christus geliebt werden? Es ist daher kaum nöthig zu fragen, ob denn Valentin in diesem Zusammenhang und bei deutlicher Erinnerung an Rom. 2, 15 jene allgemeine Offenbarung als Wort Christi würde bezeichnet haben. Der Satz *οὗτος κτλ.* wird in dem, was dem Fragment voranging, seine deutliche Anknüpfung gehabt haben. Aber auch ohnedies kann der Sinn nicht zweifelhaft sein. „Dies ist, d. h. die Menschen, von

1) So emendirte Heinrici, Die valentin. Gnosis S. 67.

welchen Rom. 2, 15 gilt, sind das Volk des Geliebten, welches geliebt wird und ihn liebt." Sicher ist ferner die Lesung *κοινά*. Nachdem Clemens lang und breit gehandelt hat von der Einheit des Gottes, welcher den Griechen die Philosophie, den Juden das Gesetz gegeben, und von der Universalität der Heilsabsicht Gottes, welche jedoch nur unter der Bedingung von Buße und Glaube, sei es in diesem Leben, sei es im Hades, an Heiden und Juden verwirklicht werden kann, führt er schließlich Worte des Valentinus und des Basilidianers Isidorus an, welche mit seinen eigenen früheren Ausführungen übereinstimmen, wonach auch in der heidnischen Literatur Wahrheit enthalten ist, die jedoch nach Isidorus wie nach Clemens aus der biblischen Literatur gestohlen ist. Diese Ketzer citirt aber Clemens nicht, ohne den Unterschied ihrer Stellung zu der Frage von der seinigen anzudeuten. Von Valentin sagt er nach Mittheilung des Fragments, daß er dadurch die Wahrheit gemein mache, sie für ein Gemeingut aller Menschen erkläre und sie dadurch ihres specifischen Charakters als heiliger Offenbarungswahrheit beraube (§ 53 *κοινοποιεῖ τὴν ἀλήθειαν*). Aus der Art, wie er hieran die Sätze aus Isidor anschließt, geht hervor, daß Clemens dies Urtheil einigermaßen auch auf Isidor ausgedehnt wissen will; und mit Rücksicht auf die wesentlich ähnliche Stellung anderer Gnostiker hat er in den das Excerpt aus Valentin einleitenden Worten diesen den Hauptvertreter der Lehre von der *κοινότης* genannt, d. h. der Lehre, welche die Schranken zwischen dem heiligen Gebiet der besonderen Offenbarung und der natürlichen Menschheit aufhebt. Valentin geht dem Clemens zu weit, wenn er die Thäter des im Herzen geschriebenen Gesetzes ohne weiteres mit dem Volke Christi identificirt, und wenn er die der ganzen Menschheit gemeinsamen, auch in der heidnischen Literatur zu findenden sittlichen Wahrheiten sichtlich als den werthvollsten Theil der in den hl. Schriften der Kirche enthaltenen Wahrheit ansieht. Bei dieser Beurtheilung des Verhältnisses von natürlicher Moral und Offenbarungswahrheit läßt sich allerdings nicht mehr so, wie es Clemens bei aller Weitherzigkeit thut, die Nothwendigkeit der durch Christus erfolgten Offenbarung und die Nothwendigkeit der Verkündigung des Evangeliums an alle, auch die verstorbenen Heiden und Juden, welche selig werden sollen, behaupten cf. besonders § 45 p. 763. An wenigen Stellen tritt so deutlich das Bewußtsein des Clemens um den Unterschied seiner und der häretischen Gnosis zu Tage. Valentin bekundet hier auf dem Gebiet der religionsgeschichtlichen Betrachtung den gleichen Latitudinarismus, wie auf dem Gebiet der Sitte und Sittlichkeit durch die

Behauptung der sittlichen Indifferenz vieler von der Kirche verpönten Handlungen (Iren. I, 6, 3).

Clemens irrte, wenn er es als zweifelhaft auf sich beruhen ließ, ob Valentin unter *αἱ δημόσιαι βίβλοι* die hl. Schriften der Juden oder die Schriften der Philosophen verstehe. Die ersteren gehören ja selbst zu dem, was in ausschließenden Gegensatz zu den *δημόσιαι βίβλοι* gestellt ist, nämlich zu dem, was man als Geschriebenes, als Schrift in der Kirche Gottes findet. Noch unannehmbarer ist die Deutung von Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristentums S. 301 f., wonach hier die hl. (kanonischen) Schriften der Christen dem christlichen Gemeindebewußtsein gegenübergestellt sein sollten. Abgesehen davon, daß dieser Gedanke mit dem nachgewiesenen Gedankengang des Clemens nichts zu schaffen hat, so ist ja in dem ersten Satz nicht der Gegensatz des äußerlichen Gotteswortes, der Bibel, und des innerlichen Bewußtseins ausgesprochen, sondern der Gegensatz der öffentlichen, allgemein verbreiteten Bücher und der christlichen Gemeinde als Inhaberin besonderer Schriften. Allerdings bezeichnet *δημόσιος, δεδημοσιευμένος* sehr oft die innerhalb einer bestimmten Religionsgemeinde zu öffentlicher Vorlesung und allgemeiner Anerkennung gelangten Schriften im Gegensatz zu Geheimschriften oder Privatschriften, welche der Auktorität ermangeln (Bd. I, 131; II, 114). Dieser Gegensatz ist aber hier nicht angedeutet. Es bildet vielmehr *δημόσιος* hier wie auch sonst den Gegensatz zu dem, was der Kirche Gottes eigentümlich ist, und heißt also „profan, weltlich, heidnisch". Wie bei jenem kirchlichen Sprachgebrauch ein engerer, privater Kreis von gereiften Christen oder die Bibliothek des Gelehrten den Gegensatz zu dem ganzen *δῆμος, λαός, πλῆθος* der versammelten Religionsgemeinde bildet, so bildet diese selbst einen engeren Kreis der Eingeweihten gegenüber dem *profanum vulgus* der Nichtchristen. Alles, was ihr eigentümlich ist, hat esoterischen Charakter, während das, was auch außerhalb derselben zu finden und überall verbreitet ist, *δημόσιος, vulgaris* heißt. Cf. Tat. orat. 32 *λόγου γὰρ δημοσίου καὶ ἐπιγείου κεχωρισμένοι καὶ πειθόμενοι θεοῦ παραγγέλμασι καὶ νόμῳ πατρὸς ἀφθαρσίας ἑπόμενοι.* Pseudoiust. de monarchia 1 *ἐκ τῶν πᾶσι κοινῇ δεδομένων γραφῶν* d. h. aus der heidnischen Literatur. Tertull. testim. animae 1 nennt dieselbe *communes et publicae litterae.* In der gleichfalls auf Heiden berechneten Schrift de pallio 2 (Öhler I, 923) stellt er die heidnische Literatur als *superiorum profanitas* der Bibel als *divinae historiae* gegenüber und bemerkt c. 3 p. 928 nach einer Mittheilung aus der Genesis: *sed arcana ista*

nec omnium nosse. Cf. auch Dionys. Alex. bei Eus. h. e. VII, 22, 7 *τὸ δημῶδες ῥῆμα* „die sprichwörtliche Redensart“ und dazu meinen Ignatius v. Ant. S. 420 f. Soviel zur Begründung des Bd. I, 720 Gesagten.

4. Ptolemäus über den johanneischen Prolog.

Die hohe Bedeutung, welche die Schüler Valentins dem 4. Ev. beimaßen, bezeugen neben dem Commentar Herakleons über dasselbe besonders stark zwei Auslassungen des Ptolemäus, auf welche Bd. I, 732 f. Bezug genommen wurde. Diese sind von den Herausgebern der Texte und den Beurtheilern meist wenig richtig behandelt worden, so daß eine kurze Erörterung hier nothwendig scheint.

1. Irenaeus gibt I, 8, 5 ein wörtliches Excerpt aus einer valentinianischen Schrift, welches er als solches mit einigen Worten einleitet und mit ebensolchen abschließt. Diese Einrahmung sowie Anfang und Schluß des Citates, gebe ich in einem mit der alten lat. Übersetzung verglichenen und daraus ergänzten griech. Text[1].

§ 5. *ἔτι τε*[2] *Ἰωάννην, τὸν μαθητὴν τοῦ κυρίου, διδάσκουσι τὴν πρώτην ὀγδοάδα μεμηνυκέναι*[3], *αὐταῖς λέξεσι λέγοντες οὕτως· „Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, βουλόμενος εἰπεῖν τὴν τῶν*

1) Den griech. Text bietet E = Epiphanius haer. 31, 27. 28. ed. Dindorf II, 175—177 cf. die kritischen Noten III, 651. Es wird genügen, die Lesarten des wichtigsten Codex Venetus als Even. von dem sonst überlieferten Textus vulgatus als Evulg. zu unterscheiden.

2) L *autem* = *δέ*, aber das ungewöhnlichere *τε* ist völlig am Platz, da neben das vorher erwähnte, minder deutliche Zeugnis des Apostels Paulus das deutlichere des Johannes ergänzend gestellt wird.

3) Hier ist zu interpungiren, nicht wie Massuet, Stieren und Harvey thaten. hinter *λέξεσιν*, was den Sinn ergeben würde, Johannes habe nach Ansicht der Valentinianer die einzelnen Äonen wörtlich, wie folgt, bei Namen genannt. Daß dies ein Misverständnis ist, und daß vielmehr Irenäus sagt „die Valentinianer lehren so, indem sie wörtlich folgendermaßen sprechen“, ergibt sich erstens daraus, daß nach jener Fassung unmittelbar auf das ankündigende *αὐταῖς λέξεσι* ein buchstäbliches Citat aus Johannes folgen müßte, was nicht der Fall ist; und zweitens daraus, daß Irenäus im Rückblick auf dieses valentinianische Fragment § 6 (s. oben im Text) nur wiederholt, was er schon in der einleitenden Bemerkung gesagt hat, er habe „ipsissima verba“ der Valentinianer angeführt, er habe ein genaues Citat gegeben. Schon L scheint dies misverstanden, und in Folge dessen zur Verkürzung des Textes sich berechtigt gefühlt zu haben: *Adhuc autem Johannem discipulum domini docent primam ogdoadem et omnium generationem significasse ipsis dictionibus.* Daß der Defekt nicht

ὅλων γένεσιν, καθ' ἣν τὰ πάντα προέβαλεν[1] *ὁ πατήρ, ἀρχήν τινα ὑποτίθεται, τὸ πρῶτον γεννηθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὃ*[2] *δὴ καὶ*[3] *υἱὸν καὶ μονογενῆ θεὸν*[4] *κέκληκεν, ἐν ᾧ τὰ πάντα ὁ πατὴρ προέβαλε σπερματικῶς. ὑπὸ δὲ τούτου φησὶ*[5] *τὸν λόγον προβεβλῆσθαι καὶ ἐν αὐτῷ τὴν ὅλην τῶν αἰώνων οὐσίαν, ἣν αὐτὸς ὕστερον ἐμόρ-*

---

etwa auf mechanischem Wege, durch Abirren des Auges von der ersten zur zweiten Erwähnung des Johannes entstanden ist, liegt auf der Hand. Dadurch würde der Satzbau zerstört worden sein, während jetzt die Construction nichts vermissen läßt. L hat einfach, um die doppelte Erwähnung des Johannes zu vermeiden, den der zweiten Erwähnung desselben folgenden Passus (*βουλόμενος εἰπεῖν τὴν τῶν ὅλων γένεσιν καθ' ἣν τὰ πάντα προέβαλεν ὁ πατήρ*) mit Ausschluß der eingeklammerten Worte, die er ganz fortläßt, in den ersten Satz vor *μεμηνυκέναι* eingeschoben. Dadurch wurde auch noch Einschiebung eines *et* hinter *ogdoadem* und eines *itaque* hinter der so entstandenen Lücke nothwendig.

1) So richtig Evulg. (L fehlt s. vorig Anm.), *προσέβαλεν* Even.

2) So Even. L: *ὃν* Evulg.

3) *δὴ καὶ* E: *etiam nunc vocat et* L. So alle Hss., über welche ich bei Massuet, Stieren und Pitra, Analecta II, 214 ausdrückliche Angaben finde — Harvey schweigt gänzlich — nämlich Clarom. Voss. Merc. II, Rand der Editio princeps des Erasmus, die 4 Codd. Vat. bei Pitra, von welchen nur einer „post corr." *nun* hat. Statt *nunc* hatte Erasmus (nach Stieren) anfangs im Text *me*, nahm aber 1545 *nun* (= *νοῦν*) in den Text, wo es denn auch Massuet und die späteren Herausgeber belassen haben. Daß dies eine, gleichviel wie alte, verwerfliche Emendation ist, kann doch keinem Zweifel unterliegen. *Etiam-nunc* oder *Etiam-num* ist eine wenig geschickte, aber ganz begreifliche Übersetzung von *δή*. Das auf alle Fälle überschüssige *vocat* — denn es folgt sofort wieder ein solches als Übersetzung von *κέκληκεν* — ist wohl eine in den Text gedrungene Emendation für *nunc et*. Der Übersetzer schrieb also *quod etiamnunc et filium* etc.

4) *μονογενῆ θεὸν* Even.: *μονογενῆ καὶ θεὸν* Evulg. Ersteres bestätigen die lat. Codd. Arund. und Voss., während die übrigen Codd. des L *unigenitum domini* oder *unigenitum dominum* (so 1. 3. 4 bei Pitra) bieten. Letzteres wird ursprünglicher sein als *domini*. Die Abkürzung „dnm" für „dm" zu setzen, lag Jedem nah, der an dem „eingeborenen Gott" Anstoß nahm. Daß aber grade dies das Ursprüngliche ist, wird zweifellos durch die Angabe des Clemens Epit. e Theodoto 6 Potter p. 968, daß die Valentinianer die vom Logos unterschiedene *ἀρχή* (Jo. 1, 1) mit dem *μονογενής* identificiren und zum Beweise dafür, daß dieser *μονογενής* auch *θεός* heiße, Jo. 1, 18 in folgender Form citiren: *ὁ μονογενὴς θεός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.*

5) So E, *aiunt* = *φασί* L. Da hier ein wörtliches Citat aus einer valentinianischen Schrift vorliegt, was der L verkannt und verwischt hat, ist nur der Singular möglich, welcher hier wie vorher in *ὑποτίθεται, κέκληκεν* und nachher in *λέγει, διδασκαλίαν ποιεῖται κτλ.* den Evangelisten bezeichnet.

φωσεν ὁ λόγος[1]. *ἐπεὶ οὖν περὶ πρώτης γενέσεως λέγει, καλῶς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς, τουτέστι τοῦ θεοῦ*[2] *καὶ τοῦ λόγου τὴν διδασκαλίαν ποιεῖται. λέγει δὲ οὕτως· „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν". πρότερον διαστείλας τὰ τρία, θεὸν καὶ ἀρχὴν καὶ λόγον, πάλιν αὐτὰ ἑνοῖ* . . . . . . (Nach genauer Anführung von Jo. 1, 14 schließt das Fragment:) *ἀκριβῶς οὖν καὶ τὴν πρώτην ἐμήνυσε τετράδα, πατέρα εἰπὼν καὶ χάριν καὶ τὸν μονογενῆ καὶ ἀλήθειαν. οὕτως ὁ Ἰωάννης περὶ τῆς πρώτης καὶ μητρὸς τῶν ὅλων*[3] *αἰώνων ὀγδοάδος εἴρηκε. πατέρα γὰρ εἴρηκε καὶ χάριν καὶ μονογενῆ καὶ ἀλήθειαν καὶ λόγον καὶ ζωὴν καὶ ἄνθρωπον καὶ ἐκκλησίαν."* Et Ptolemaeus quidem ita[4].

§ 6. *Ὁρᾷς, ἀγαπητέ, τὴν μέθοδον, ᾗ χρώμενοι φρεναπατοῦσιν ἑαυτούς, ἐπηρεάζοντες ταῖς γραφαῖς, τὸ πλάσμα αὐτῶν ἐξ αὐτῶν συνιστάνειν πειρώμενοι. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ αὐτὰς*[5] *παρεθέμην αὐτῶν τὰς λέξεις, ἵνα ἐξ αὐτῶν κατανοήσῃς τὴν πανουργίαν τῆς μεθοδείας καὶ τὴν πονηρίαν τῆς πλάνης.*

Wenn Irenäus in der Vorbemerkung und in der Schlußbemerkung durch die beharrliche Anwendung pluralischer Ausdrücke für diese Ausdeutung des Prologs die Valentinianer überhaupt und, wie wir nach der Vorrede des 1. Buchs § 2 statt dessen sagen können, die Anhänger des Valentinianers Ptolemäus (*οἱ περὶ Πτολεμαῖον*) verantwortlich macht, so besteht doch kein Grund zu dem zurückhaltenden Urtheil, daß wir hier „ein exegetisches Produkt der Ptolemäischen Schule" vor uns haben[6]. Daß Epiphanius die das Citat abschließenden Worte, welche den Ptolemäus als den Verfasser der Schrift bezeichnen, aus welcher das Excerpt herrührt, nicht mit abgeschrieben hat, kann sie nicht verdächtigen. Epiphanius theilt dies in dem Artikel über die Valentinianer mit, hatte aber die Absicht, dem Ptolemäus und seiner Schule noch einen besonderen Artikel (haer. 33) zu widmen. Daher war ihm die Schlußbemerkung des Irenaeus über Ptolemäus hier unbequem. Am wenigsten kann sie eine Zuthat des Übersetzers sein; denn dieser hat den Charakter der ganzen Mittheilung in § 5

1) *ὁ λόγος* Evulg., *λόγος* Even.

2) So E, *a filio* = *υἱοῦ* L.

3) So Evulg. L: *ἄλλων* Even. Derselbe läßt nachher *πατέρα γὰρ εἴρηκε* fort.

4) Dieser Satz des L fehlt bei E.

5) So L (*ipsas*), *αὐτός* E, ferner hat L *astutias et dictiones*.

6) So Heinrici, Die valentinianische Gnosis S. 61. 135.

als eines wörtlichen Citats gerade verkannt (s. S. 956 A. 3; S. 957 A. 5), und die Einrahmung, welche Irenaeus abgesehen von dem fraglichen Sätzchen dem Excerpt gegeben hat, konnte den Übersetzer in keiner Weise auf den einen Ptolemäus hinweisen. Erkennt man aber die Echtheit des Satzes an, so kann man ihn auch nicht wie Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchrist. S. 345 als Abschluß der Darstellung des ptolemäischen Valentinianismus auffassen; denn diese schließt erst mit c. 10 ab. Was dagegen auf die hiesige Schlußformel folgt, ist nichts Anderes als eine Widerlegung der in dem Excerpt vorgetragenen Auslegung des johanneischen Prologs. Die Formel dient also lediglich dazu, die eigenen Worte des Ptolemäus gegen die folgende polemische Darstellung des Irenäus abzugrenzen[1]. Was Ptolemäus in diesem Fragment lehrt, hat Irenäus mit Recht als eine Lehre der Valentinianer überhaupt angesehen; denn die wesentlichsten Elemente dieser Auslegung des Prologs finden wir bei den orientalischen Valentinianern nach der Darstellung des Clemens wieder[2]. Sie waren ein Gemeingut der ganzen Schule. Wie die Lehre von der Ogdoas von Haus aus in Anlehnung an den johanneischen Prolog entstanden ist (Bd. I, 736 ff.), so waren auch die getrennten Zweige der valentinianischen Schule einig in dem Streben, jene Lehre wiederum in den Prolog einzulegen. Es war das ein vom Stifter Valentinus herrührendes Erbstück.

2. Ptolemäus schreibt an Flora bei Epiphanius (haer. 33,3): *ἔτι γε τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν ἰδίαν λέγει εἶναι, ἅτε „πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν* (l. *γεγονέναι*) *οὐδὲ ἕν“ ὁ ἀπόστολος, προαποστερήσας τὴν τῶν ψευδηγορούντων ἀνυπόστατον σοφίαν, καὶ οὐ φθοροποιοῦ θεοῦ, ἀλλὰ δικαίου καὶ μισοπονήρου.* Aus dem Vorangehenden ersieht man, daß die Lehre, gegen welche der Apostel hier angeführt wird, in der Behauptung besteht, daß nicht nur die Gesetzgebung, sondern auch die Weltschöpfung ein Werk des Bösen, des Verderben stiftenden Teufels sei. Ptolemäus wird extreme Marcioniten im Sinn haben. Klar ist ferner, daß der Apostel, welcher die grundlose Weisheit der Lügenlehrer im voraus, ehe sie auf der Welt waren, des Scheines der Wahrheit beraubt hat, der Evangelist ist, welcher Jo. 1, 3 schrieb. Ebenso auch, daß er das Subjekt zu *λέγει* ist; denn aus dem Vorigen, wo Mt. 12, 25 als Wort des Heilandes angeführt war, könnte nur

1) Cf. Iren. I, 15, 6 *καὶ ταῦτα μὲν ὁ θεοφιλὴς πρεσβύτης.* Bei Eusebius kehrt dieselbe Formel zahllos oft wieder: h. e. IV, 16, 6; 26, 14; V, 7, 1; 8, 15; 18, 14 etc.

2) S. oben S. 957 A. 4 und unten Beilage XIV, 5.

Christus als Subjekt ergänzt werden. Das ist aber unmöglich; denn erstens hat Christus nach keiner Überlieferung gesagt, die Weltschöpfung sei sein eigenes Werk; zweitens hätte dies nur durch ein apokryphes Herrenwort und nicht durch Joh. 1, 3 begründet werden können; und drittens würde das wirkliche Subjekt des Satzes ohne Prädikat bleiben. Die Satzconstruction ist schwerfällig, aber correct und ebenso, abgesehen von dem schon durch Grabe Spic. II, 70 in *γεγονέναι* verbesserten *γέγονεν* der Text. Unter Fortlassung der Nebensätze lautet der Satz so: „Der Apostel sagt, die Weltschöpfung sei sein eigenes und nicht (das Werk) eines Verderben schaffenden Gottes, sondern eines gerechten und das Böse hassenden." Der Gegensatz des *ἰδίαν* und der gleichfalls von *τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν λέγει εἶναι* abhängigen Genetive am Schluß zeigt deutlich, daß *ἴδιος* hier nicht heißt, „eigentümlich, von besonderer Art", sondern seine gewöhnliche Bedeutung als mehr oder weniger[1] betontes Possessiv hat (= *αὐτοῦ, ἑαυτοῦ, αὐτῶν κτλ.*). Das einzige formell mögliche Misverständnis wäre nun dies, daß der Apostel die Weltschöpfung für sein, des Apostels eigenes Werk erklärt habe. Da dies Misverständnis aber durch seine völlige Absurdität ausgeschlossen war, konnte Ptolemäus erwarten, daß der Leser *ἰδίαν* nicht reflexiv verstehe, sondern aus dem Vorigen, wo *ὁ σωτήρ* Subjekt ist, die Person ergänze, welcher der Apostel die Weltschöpfung als ihr zugehörig zuschreibe: Christo, dem Logos schreibt Johannes die Schöpfung zu, und nicht einem bösen Gott. Das Wort *ἴδιος* erinnert an Jo. 1, 11. Man konnte das dortige *τὰ ἴδια* = *ὁ κόσμος* v. 10 fassen, und gewiß ist der Ausdruck des Ptolemäus hierdurch bestimmt. Aber er führt einen deutlicheren Beweis für seine Behauptung aus Joh. 1, 3. Mit einem *ἅτε*[2], welches Petavius und Dindorf nicht in *τά τε* hätten verbessern sollen, führt er diesen Beweis ein. Daß die Weltschöpfung Christo zukomme, sagt der Apostel insofern, als er sagt, daß Alles durch den Logos und ohne ihn auch nicht ein einziges Ding geworden sei.

Man hat sich in diesem aus dem Zusammenhang und Wortlaut mit Notwendigkeit sich ergebenden Verständnis hauptsächlich durch die Meinung stören lassen, Ptolemäus könne nach seinem System die

1) Winer, Gramm. § 22, 7.

2) Cf. gegen Ende des Briefes Epiph. haer. 33, 7. An unserer Stelle ergänzt sich aus dem vorigen *λέγει* selbstverständlich ein *λέγων* cf. Öhler zu haer. 33, 3 not. 12.

Weltschöpfung nicht Christo, sondern nur dem Demiurgen zuschreiben[1]. Aber erstlich beweist die Anführung von Jo. 1, 3 an sich schon, daß Ptolemäus nicht die Absicht hatte, hier geradezu auf den Demiurgen in seinem Sinn des Wortes, als auf ein sowohl von Christus oder dem Logos als vom Vater verschiedenes Wesen hinzuweisen. Wir sehen aus der Auslegung des Herakleon wohl, wie die Valentinianer ihre Lehre vom Demiurgen mit dieser dieselbe ausschliessenden Stelle verträglich zu machen suchten (Orig. tom. II, 8 in Joannem). Sie als Beweis dafür anzuführen, daß nicht der Logos oder Christus oder der Allvater, sondern der Demiurg die Welt geschaffen habe, ist keinem von ihnen eingefallen. Aber Ptolemäus bewegt sich auch gar nicht in diesem Gegensatz, sondern will ja die Behauptung widerlegen, daß die Weltschöpfung ein Werk des Teufels sei. Ptolemäus spricht hier zu einer lernbegierigen Frau, welche die Lehre der Schule noch nicht kennt. Erst am Schluß (§ 7) trägt er die valentinianische Lehre vom Demiurgen und Gesetzgeber vor, erklärt aber ausdrücklich, daß Flora auf die Frage, wie aus dem einen ewigen Princip des Alls die demselben ungleichartigen niederen Wesen abzuleiten seien, erst dann befriedigende Antwort erhalten könne, wenn sie der apostolischen Geheimtradition werde gewürdigt werden. Dort erst wird der Schleier ein wenig gelüftet, um neugierig zu machen. Die ganze vorangehende Darstellung bewegt sich auf dem Boden und in den Formen der exoterischen Lehre. Ptolemäus selbst verstand seinen Demiurgen, wenn er von einem *δίκαιος καὶ μισοπόνηρος θεός* und gleich darauf von einem *δημιουργός* und *δικαιοσύνης θεός* redete. Aber Flora und jeder nicht eingeweihte Leser konnte und sollte vorläufig nur verstehen, daß die Weltschöpfung durch den Logos-Christus ins Werk gesetzt sei, welcher doch gewiß nicht böse, sondern gerecht und ein Feind des Bösen ist. Späterer Belehrung blieb es vorbehalten, ebenso oder ähnlich, wie Herakleon es that, zu zeigen, daß trotz Jo. 1, 3 nicht eigentlich der Logos, sondern der von ihm zu unterscheidende Demiurg der Werkmeister der Weltschöpfung sei.

5. Über die Epitomae e Theodoto.

Das in den Forsch. III, 117 f. 122—129 Entwickelte soll nicht wiederholt, sondern ergänzt und in einem für die Geschichte des

1) Das scheint auch die Meinung von Heinrici, Valent. Gnosis S. 84 A. 1 zu sein. Doch bekenne ich, die dunkeln Worte desselben nicht zu

Kanons wichtigen Punkte berichtigt werden. Sind diese Fragmente von einem Unbekannten späterer Zeit aus dem nur in Trümmern auf uns gekommenen 8. Stromateus des Clemens excerpirt und nur ungenau nach dem vorwiegenden Inhalt betitelt, so ist es im voraus sicher, daß darunter auch eigene Ausführungen des Clemens sich befinden. Diese müssen aber noch genauer, als Forsch. III, 126 geschehen, ausgeschieden werden. Der letzte Satz von § 1 (*τὸ ἐκλεκτὸν σπέρμα φαμὲν κτλ.*) ist nicht, wie Bunsen wollte, dem Clemens zuzuschreiben; denn erstlich müßte ein *ἡμεῖς δέ φαμεν* wie § 8 den Gegensatz zu dem vorher redenden Ketzer ausdrücken; zweitens kehren die Worte *τὰ δόξαντα καταδιῃρῆσθαι* in § 2 als valentinianisch wieder. Dagegen gehören dem Clemens sicher § 4. 5. Sie enthalten nicht nur nichts Valentinianisches, sondern auch Solches, was ein Valentinianer schwerlich so sagen konnte, z. B. § 4 *τὴν ἐκκλησίαν ἥτις ἐστὶ τὸ γένος τὸ ἐκλεκτόν*. Das Ganze zeigt durchaus den Stil und Gedankenkreis des Clemens. Cf. in Bezug auf den Begriff *προκοπή* Forsch. III, 98, in Bezug auf die Verklärungsgeschichte Forsch. III, 73 A. 5; 75 A. 1. — In § 7 kennzeichnen sich die Sätze hinter *δόξαν ὡς μονογενοῦς* bis zu dem Citat aus Eph. 4, 10 als eine Gegenbemerkung des Clemens gegen die valentinianische Unterscheidung des *μονογενής* und des auf Erden erschienenen Christus. Durch ein *λέγουσιν* wird der Wiedereintritt valentinianischer Lehre bezeichnet. Sicher ist ferner, wie schon Bunsen erkannte, Clemens der Redende in § 8—15, zu Anfang in ausgesprochenem Gegensatz zu der vorher mitgeteilten valentinianischen Unterscheidung des im Pleroma gebliebenen *μονογενής* und des nur durch *ὡς μονογενής* zu bezeichnenden diesseits erschienenen Sohnes. — Ebenso deutlich heben sich sowohl durch den Ausdruck (*ἐμοὶ δὲ δοκεῖ*), als durch den inhaltlichen Gegensatz zu den valentinianischen Ideen vorher, als durch die Spuren clementinischer Denkweise § 17 zweite Hälfte und § 18—20 von ihrer Umgebung ab. — Specifisch Valentinianisches enthält jedenfalls § 27 nicht, dagegen ist die Stufenleiter *ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, πρωτόκτιστοι* dem Clemens eigentümlich cf. Forsch. III, 98. — Dagegen habe ich ihm mit Unrecht § 66—74 zuge-

---

verstehen. „Corrumpirt“ soll der Text sein; aber es wird das weder begründet, noch der Text verbessert. Der Zusammenhang soll „als Subjekt den Demiurg“ fordern. Aber als Subjekt welches Prädikats? „Unvermittelt“ soll das Schriftcitat eingefügt sein. Aber es ist ja durch *ὅτι* deutlich als Beleg für *λέγει .. ὁ ἀπόστολος* eingeführt.

schrieben. Wenn Clemens mit Rücksicht auf die angeführte Stelle Rom. 7, 5 schreibt *σάρκα οὖν λέγειν αὐτόν φησιν ἐκείνην τὴν ἀσθένειαν*, so wird ja hier offenbar eines Anderen Auslegung des paulinischen Worts angeführt und zwar, wie sich sofort zeigt, eines Valentinianers. Ferner verbürgt der enge Zusammenhang von § 69—74 mit dem durch *φασίν* eingeleiteten § 75 schon äußerlich den valentinianischen Ursprung dieses ganzen von der *εἱμαρμένη* und deren Aufhebung durch Christus, von *γένεσις* und *ἀναγέννησις* (*βάπτισμα*) handelnden Abschnitts § 69—86. Dazu kommt das wiederholte *φασίν* § 78. 79, die *ὀγδοάς* § 80. Aber auch § 81 gehört dazu; denn auch hier fehlt das *φασίν* nicht, und schon § 76 ist auf den Gegensatz des Feuers zum Wasser der Taufe hingewiesen, welcher § 81 ausgeführt wird. In § 82—86 ist wohl nichts enthalten, was nicht der gute Katholik Clemens hätte schreiben können; aber was in § 82 über Brod und Öl gesagt wird, ist doch nur eine rechtfertigende Parallele zu dem, was § 81 über das Taufwasser gesagt war. Von der Taufe handeln aber auch die folgenden Stücke bis zum Schluß. Die vielen unreinen Geister, von welchen man sich reinigen muß, wenn die Taufe Segen bringen soll § 83, gemahnen an das Frg. Valentins bei Clem. strom. II § 114. Untrennbar verbunden sind die §§ 84 und 85 über Taufe und Versuchung im Leben des Christen wie Christi. Auch § 86 bezieht sich auf die Taufe, denn diese ist die *σφραγίς*. Sodann beruht das vom Bilde Gesagte auf § 80. Auch die Bezeichnung der wahren Christen „als Kinder die bereits im Ehebett mitruhen“ und zugleich als „die klugen Jungfrauen“ stammt aus valentinianischem Anschauungskreis cf. § 63. 65. 68. 79; Iren. I, 21, 3; Herakl. bei Orig. in Jo. 2, 13 (Delarue IV, 179 f.).

Als clementinisch ist also nur auszuscheiden § 4. 5, einige Sätze in § 7, ferner § 8—15. 17b—20. 27. Zieht man außerdem zwei kurze Angaben über basilidianische Lehre in § 16 und 28 ab, so ist alles Übrige Bericht über „die anatolische Lehre“, theilweise auch Excerpt aus Schriften dieses Zweigs der valentinianischen Schule. Eine Scheidung zwischen Theodotus, welcher § 1 (cf. Forsch. III, 124) 22. 26. 30. 32. 35 citirt wird, und *οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου* § 2. 6. 16. 17. 21. 23—25. 28. 37 cf. strom. II § 10; III § 1. 29 ist undurchführbar und unfruchtbar cf. Forsch. III, 123 A. 2. 3. 4; S. 124 A. 1. Die Valentinianer des Clemens sind die orientalischen, und Theodotus ist eine Auktorität derselben. Den Herakleon, welchen Clemens anderwärts zweimal citirt, nennt er in den Epitomae e Theo-

doto nicht, und den Namen Ptolemäus sucht man überhaupt bei Clemens vergeblich.

6. Ein Spruch des Parakleten.

Wie fest begründet im Bewußtsein der kleinasiatischen Gemeinden um die Mitte des 2. Jahrhunderts das Ansehen des 4. Ev. war, zeigt sich in nichts so sehr als in der Art, wie die im J. 156 beginnende montanistische Bewegung sich von ihren ersten Anfängen an auf das 4. Ev. gestützt hat. Es ist nicht der nakte Name Paraklet, welchen Montanus mit Johannes gemein hat, sondern die gesamte durch die Reden Jesu in Jo. 14—16 begründete Anschauung von dem Geist als einem mit Christus vergleichbaren, an dessen Stelle tretenden und sein Werk weiterführenden Gesandten Gottes liegt den Orakeln des Montanus und seiner Genossinnen zu Grunde (Bd. I, 17 ff.). Unter den 4 Sprüchen der Maximilla, welche uns überliefert sind, findet sich nur einer, in welchem diese Prophetin ohne Frage selbst das redende Subjekt ist (Epiph. haer. 48, 2). In den übrigen redet mehr oder weniger deutlich der Paraklet durch sie. Von dem einen sagt es der Berichterstatter selbst[1], daß der durch Maximilla redende Geist das Subjekt der Selbstaussage sei; und der Inhalt stimmt dazu. Während von Seiten der Katholiken dieser angebliche Paraklet als ein Wolf verschrieen wurde, welcher in die Heerde Christi hereingebrochen sei und aus derselben hinausgejagt werden müsse, spricht er durch Maximilla: „Ich bin nicht ein Wolf; Wort bin ich und Geist und Kraft“. In ihrem eigenen Namen konnte die Prophetin dies nicht wohl sagen, aber auch nicht von Gott schlechthin, oder von Christus, sondern nur von dem neuen, von Seiten der Kirche angefochtenen Prophetengeist. Dieser aber wird als Person vorgestellt und auch dadurch mit Christus verglichen, daß er zwar nicht *λόγος*, aber doch, was damit synonym ist, *ῥῆμα* genannt wird. Auch der Spruch: „Höret nicht mich, sondern höret Christum“ (Epiph. haer. 48, 12) liegt auf derselben Linie. Wenn die Hörer der neuen Verkündigungen denselben wegen ihrer Neuheit und Fremdartigkeit ablehnend gegenüberstehen, so sollen sie wissen, daß der Paraklet, auch wenn er über Christi Lehre Hinausgehendes lehrt, nicht von sich aus redet,

1) Eus. h. e. V, 16, 17 *καὶ μὴ λεγέτω ... τὸ διὰ Μαξιμίλλης πνεῦμα· „διώκομαι ὡς λύκος ἐκ προβάτων· οὐκ εἰμὶ λύκος· ῥῆμα εἰμὶ καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις“.*

sondern, was Christus ihn reden heißt und lehrt[1]; gerade so wie Christus nach Johannes so manchmal den Juden gegenüber leugnet, daß er seine eigene, selbsterfundene Lehre vortrage[2]. Am deutlichsten in dieser Beziehung, aber im übrigen ziemlich dunkel und gewiß nicht richtig überliefert ist ein anderer Spruch.

Bei Epiph. haer. 48, 13 liest man: *Φάσκει δὲ πάλιν ἡ αὐτὴ Μαξίμιλλα, ἡ τῆς παρακολουθίας καὶ διδασκαλίας*[3] *γνῶσις, ἵνα χλευαστικῶς εἴπω, ὅτι „ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῆς συνθήκης αἱρετιστήν, μηνυτήν, ἑρμηνευτήν, ἠναγκασμένον θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα μαθεῖν γνῶσιν θεοῦ"*. Epiphanius hat, wie seine folgende Bestreitung zu Anfang zeigt, aus den beharrlich angewandten Maskulinen richtig geschlossen, daß hier nicht das Weib Maximilla, sondern der durch sie redende Geist spricht[4]. Wenn er dem Ausspruch dieses „fremden Geistes" gegenüberstellt, daß Christus nicht gezwungen, sondern in freiwilliger Menschenliebe, in Übereinstimmung des Willens mit dem Vater, der ihn gesandt, gekommen sei und gewirkt habe, so trifft er insofern die Meinung der Prophetin, als diese den Parakleten auch hier mit Christus in Parallele stellen wollte. In dem wirklich orakelhaften Satze gehören *τούτου τοῦ πόνου — αἱρετιστήν, τῆς ἐπαγγελίας — μηνυτήν, τῆς συνθήκης — ἑρμηνευτήν* offenbar so zusammen, und aus dem Demonstrativ vor dem ersten Genetiv ist ein *ταύτης* auch zu dem zweiten und dritten Genetiv zu ergänzen. Unter dem *πόνος* ist die mühselige, durch Hindernisse erschwerte, mit Leiden für ihn selbst wie für seine Organe[5] verbundene Berufsarbeit zu verstehen, welche dem Parakleten so gut wie Christo beschieden ist. Er selbst hat diese Mühsal

---

1) Joh. 16, 13—15 cf. Bonwetsch, Gesch. des Montanismus S. 73, dessen Auffassung ich jetzt im Gegensatz zu Bd. I, 4 A. 4 mir aneigne.

2) Joh. 7, 16—18; 5, 30 ff.; 8, 26. 28; 12, 49.

3) Dindorf gibt hier II, 441, 15 cf. III, 715 nach cod. Ven. *γνῶσις καὶ διδασκαλία*, nach demselben gleich nachher *τῆς συνθήκης καὶ τῆς ἐπαγγελίας*. Der Vortheil ist nicht ersichtlich. Weiterhin hat Ven. fehlerhaft *μηνυστήν* und *γνωθεῖν* statt *μαθεῖν*. Immerhin sind diese Varianten Anzeichen von Unsicherheit der Überlieferung.

4) *Ὅρα γὰρ ἐνταῦθα τὸν οὕτω λαλήσαντα, ἠναγκασμένον ἑαυτὸν ἀποφήναντα, οὐχ ἑκουσίᾳ γνώμῃ.* Dagegen spricht es nicht, daß er gegen Ende des Paragraphen doch wieder die Maximilla selbst als das hier redende Subjekt behandelt. In § 12 schwankt er ebenso und zwar mit vollem Bewußtsein zwischen beiden Auffassungen eines ihrer Orakel.

5) Cf. die Aussprüche bei Eus. V, 16, 12 (oben Bd. I, 15 A. 2) und V, 16, 17 (hier oben S. 964 A. 1).

erwählt und über sich genommen[1]. Er ist ferner der Verkündiger (*μηνυτής*) einer neuen Verheißung, d. h. der gesteigerten und näher bestimmten Weissagung des nahen Endes. Er ist endlich der Dolmetsch eines neuen Bundes (*συνθήκη* = *διαθήκη*) d. h. der mittlerisch zwischen Gott und den Menschen stehende Stifter des neuesten, des dritten und letzten Testaments (cf. Bd. I, 5—12). Wenn es endlich von ihm in allen diesen Beziehungen heißt, daß er gezwungen gekommen sei, so soll dadurch natürlich nicht die vorher ausgesagte Freiwilligkeit verneint werden, sondern es ist nur ein starker Ausdruck für den willenlosen Gehorsam gegen den Herrn, der ihn gesandt hat, wofür es ja auch in den Aussagen Jesu keineswegs an Analogien fehlt[2]. Bis dahin wäre also alles in Ordnung, aber weiterhin nichts mehr. Der Verkündiger und Dolmetsch des göttlichen Rathschlusses hat nicht zu lernen, sondern zu lehren. Es liegt aber auch auf der Hand, daß Epiphanius etwas Anderes gelesen und abgeschrieben hat, als was uns überliefert ist. Er betont nämlich, daß Christus Niemand gezwungen, sondern ebenso wie Gott im AT. an den Willen der Menschen appellirt und die Freiwilligen zu sich geladen habe. Das Gegentheil hiervon soll Maximilla oder der durch sie redende Geist von sich gesagt haben. Sie rühmt sich, daß sie Wollende und Nichtwollende zwinge und den Einen wie den Andern die Gotteserkenntnis auf diese gewaltsame Weise beibringe[3]. Es dürfte hiernach sicher sein, daß der Schluß des Orakels etwa so gelautet hat *ἠναγκασμένον, ἀναγκάζοντα θέλοντας καὶ μὴ θέλοντας μαθεῖν γνῶσιν θεοῦ*[4]). Selbst gezwungen von der höheren Macht, deren Bote und Theil er ist, zwingt der Paraklet andrerseits Wollende und Nichtwollende, die Erkenntnis Gottes zu lernen. Kräftiger konnte der gewaltsame Charakter dieser Offenbarung kaum ausgesprochen werden; aber auch hiefür fehlt im 4. Ev. nicht die Unterlage. Der Paraklet soll ja auch die Welt überführen (Jo. 16, 8—10).

---

1) So wird *αἱρετιστής* zu verstehen sein. Auch die Bedeutung „Mitglied einer Partei oder Sekte“ (Joseph. bell. II, 8, 4) hat die gleiche begriffliche Grundlage.

2) Joh. 5, 30; 6, 38; 12, 27; Mt. 26, 37—42. 54.

3) *Καὶ γὰρ Μαξίμιλλα τοὺς θέλοντας καὶ μὴ θέλοντας ἔλεγεν ἀναγκάζειν, ὡς καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ ῥητοῦ ψεύσεται ἡ τοιαύτη. οὔτε γὰρ θέλοντας ἐδίδαξε γνῶσιν θεοῦ, ἣν οὐκ ᾔδει, οὔτε τοὺς μὴ θέλοντας ἠνάγκασεν.*

4) Zur Form des so verbesserten Orakels cf. den leucianischen Hymnus in meinen Acta Jo. p. 220, 16 — 221, 7.

7. Irenäus über die Aloger[1].

Irenäus schreibt III, 11, 9: *His igitur sic se habentibus vani omnes et indocti et insuper audaces, qui frustrantur speciem evangelii et vel plures, quam dictae sunt, vel rursus pauciores inferunt personas evangelii, quidam ut plus videantur quam est veritatis adinvenisse, quidam vero ut reprobent dispositiones dei. Etenim Marcion totum rejiciens evangelium, immo vero*[2] *se ipsum abscindens ab evangelio, pariter*[3] *gloria-*

---

1) Cf. Bd. I, 221 f. 237—245. Es ist ein misliches Ding, ein Stück des Irenäus abdrucken zu lassen, wenn man auf die Ausgaben angewiesen ist. Die fleißigen Bemühungen von F. Loofs (die Hss. der lat. Übersetzung des Irenäus, 1888, Sonderabdruck aus den Kirchengesch. Studien zu H. Reuter's 70. Geburtstag, cf. Sanday im Journal of Philology vol. XVII p. 84—94) haben mich nicht davon überzeugt, daß es nicht möglich und dringend nothwendig sei, mit den bis jetzt bekannt gewordenen Hilfsmitteln eine Ausgabe zu veranstalten, welche eine Übersicht über die Überlieferung gewährt. Die von Harvey ist in dieser Hinsicht noch unbrauchbarer als die von Stieren. Letzterer hat zu obigem Abschnitt nicht einmal die von Massuet nachträglich p. 379 angemerkten Varianten mitgetheilt. Ich habe nur die Editio princeps des Erasmus (1526), die von Massuet (1710 p. 192. 379), von Stieren (1853) und Harvey (1857) benutzt.

2) *vero* Er. Har.: *vere* Mass. (nach Stieren: e Feuardentii marg.), so auch cod. Voss.

3) *pariter ... evangelium* Er. (am Rande „al. *partem ... evangelii*") Mass. (dazu „ita Er. Gall. et Ottob.", dazu fügt Stieren „Merc. II"): *partem ... evangelii* Stieren nach Clarom. Arund. Voss. Cod. vetus Feuardentii. Die alten Schreiber und neueren Herausgeber meinten einen Gegensatz zu *totum evangelium* haben zu müssen; aber mit Unrecht; denn während Irenäus in dem zweitheiligen Participialsatz sein eigenes Urtheil ausspricht, kann der von *gloriatur* abhängige Infinitivsatz selbstverständlich nur Marcions Urtheil aussprechen. Dieser aber rühmte sich nicht, ein Stück des Ev., sondern vielmehr das eine und einzige Ev. Christi zu besitzen (Bd. I, 619 f.). Es durfte also nicht I, 27, 2 verglichen werden, wo Irenäus wiederum nur sein eigenes Urtheil ausspricht (*non evangelium, sed particulam evangelii tradens eis*), sondern III, 14, 4, wo er von den Marcioniten sagt: *hoc enim quod est secundum Lucam ... decurtantes gloriantur se habere evangelium.* Cf. auch das *gloriantur* in Bezug auf die Valentinianer am Schluß obigen Abschnitts. Es ist also zweifellos *pariter* zu lesen. Dies darf aber nicht mit Massuet paraphrasirt werden „pariter atque Catholici", denn 1) konnte dies nicht unausgedrückt bleiben, da weder vorher noch gleich nachher von den Katholiken die Rede ist, 2) übersetzt der alte Übersetzer das in diesem Falle vorauszusetzende *ὁμοίως* beharrlich durch *similiter*, auch da wo es nicht „in ähnlicher Weise", sondern „in gleicher Weise, ebenso" heißt: I, 9, 1; 10, 2; 13, 4; 15, 5; 16, 3;

tur se habere evangelium. Alii vero, ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannem[1] *evangelium, in qua paracletum*

28, 1 (hier gleich darauf auch *παραπλησίως* = *similiter*); IV, 36, 7; 37, 7. Ein *ὁμοίως* wird auch II, 24, 3. 6; 34, 1 zu Grunde liegen, wo das Original fehlt. Auch *ὅμοιος* ist stets *similis*, *ὁμοιότης*, *ὁμοίωσις* stets *similitudo*. Somit muß *pariter* auf ein anderes Wort zurückgehen; dies kann nur *ὅμως* sein, welches der Übersetzer fälschlich als *ὁμῶς* las und daher durch das hier ganz unpassende *pariter* übersetzte, anstatt *ὅμως* zu lesen und durch *tamen* zu übersetzen. Obwohl Marcion das Gesamtevangelium der Kirche verwirft und damit sich selbst vom Ev. lossagt, rühmt er sich gleichwohl das Ev. zu besitzen.

1) *Joannem* Er., ebenso (nach Mass. p. 379) Gall. Arund. et Merc. II: Dagegen *Joannis* ohne positive Begründung Mass., Stier., Har. und mit Unrecht; denn erstens sagt Irenäus meines Wissens niemals „ev. Joannis, Matthaei" etc., sondern stets „id quod est secundum Joannem ev." cf. Bd. I, 164 A. 1. Zweitens ist nicht abzusehen, was *κατὰ τὸ Ἰωάννου εὐαγγέλιον* als Attribut zu der betreffenden „species evangelii" bedeuten soll. Es läßt sich durchaus nicht vergleichen III, 11, 1 *sic inchoavit in ea quae est secundum evangelium doctrina*, das heißt *οὕτως ἐνήρξατο τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διδαχῆς*. Hier würde vielmehr gesagt sein, daß die betreffende „species" an dem Ev. des Johannes seine Norm habe. Das ist aber ein unvollziehbarer Gedanke; denn jene „species" ist, wie der folgende Relativsatz zeigt, nichts anderes als das 4. Ev. selbst, in welchem allein die Verheißung des Parakleten zu lesen ist. Das Wort *species* dient zu Anfang des Abschnitts als Übersetzung von *ἰδέα* und bezeichnet dort wie noch einmal am Schluß des Paragraphen (*oportebat et speciem evangelii bene compositam et bene compaginatam esse*) die Gestaltung des Gesamtev. d. h. die Vierfaltigkeit der Evangeliensammlung, was hier nicht paßt. Es wird also ein anderes Wort zu Grunde liegen, etwa *εἶδος* (I, 2, 5 *ἀνείδεον sine specie*) oder *χαρακτήρ*. Letzteres wird zwar einmal ebenso wie *ἰδέα* von der Gestaltung des Gesamtev. gebraucht (§ 8 *τοιοῦτος καὶ ὁ χαρακτὴρ τοῦ εὐαγγελίου*) und ein andermal von der eigentümlichen Art eines einzelnen Ev. (§ 8 *ἱερατικοῦ χαρακτῆρος*). Aber es hat auch concreten Sinn cf. Epiph. haer. 42, 9 über Marcion: *μόνῳ κέχρηται τούτῳ τῷ χαρακτῆρι, τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ*. Auch an unserer Stelle ist der Relativsatz des lat. Irenäus nach Analogie zahlloser Stellen bloße Umschreibung eines *τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον*. Dies ist aber wohl nicht, wie Lücke Ev. Joh. I^2, 45 anzunehmen geneigt war, eine Glosse des Übersetzers, sondern eine vom Verfasser oder mindestens einem griechischen Leser und Schreiber eingeschobene Apposition. Die Meinung von Massuet, daß *illa species* diejenigen Stellen des 4. Ev. bezeichne, worin vom Parakleten die Rede ist, hat keinerlei Sprachgebrauch für sich und würde eine ganz unbezeugte und unwahrscheinliche Thatsache ergeben.

se missurum dominus promisit, sed[1] *simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum; infelices vere*[2], *qui pseudoprophetae [l. pseudoprophetas] quidem esse volunt [l. nolunt]*[3], *propheticam*[4] *vero gratiam repellunt ab ecclesia, similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Datur autem intelligi, quod huiusmodi neque apostolum Paulum recipiant. In ea enim epistola, quae est ad Corinthios, de propheticis charismatibus diligenter locutus est et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes. Per haec igitur omnia peccantes in spiritum dei, in irremissibile incidunt peccatum. Hi vero qui sunt a Valentino iterum existentes extra omnem timorem, suas conscriptiones proferentes, plura habere gloriantur, quam sint ipsa, evangelia* etc.

Nur der Anfang dieses Passus ist griechisch erhalten und zuerst von Grabe neben dem lat. Text gedruckt worden. Es schien mir nützlich, auch dieses Stück herzusetzen und daran in eckigen Klammern eine Rückübersetzung des nur lat. überlieferten Textes anzuschließen.

Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων μάταιοι πάντες καὶ ἀμαθεῖς, προσέτι δὲ καὶ τολμηροὶ οἱ ἀθετοῦντες τὴν ἰδέαν τοῦ εὐαγγελίου καὶ εἴτε πλείονα εἴτε ἐλάττονα τῶν εἰρημένων παρεισφέροντες εὐαγγελίων πρόσωπα· οἱ μὲν ἵνα πλείονα δόξωσι τῆς ἀληθείας ἐξευρηκέναι, οἱ δὲ ἵνα τὰς οἰκονομίας τοῦ θεοῦ ἀθετήσωσιν. [Καὶ γὰρ Μαρκίων τὸ ὅλον εὐαγγέλιον[5] *ἀποβάλλων, μᾶλλον δὲ ἑαυτὸν ἀποσχίζων*[6] *τοῦ εὐαγγελίου, ὅμως αὐχεῖ ἔχειν τὸ εὐαγγέλιον. Ἕτεροι δέ, ἵνα ἀθετῶσι*[7] *τὸ χάρισμα τοῦ πνεύματος τὸ ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν*[8] *κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς εὐδοκίαν ἐκχυθὲν ἐπὶ τὴν*

1) Nach Mass. p. 379 fehlt dies *sed* in Er. (richtig) Gall. Arund. Merc. II.

2) Dieselben Zeugen haben *vero* statt *vere* cf. S. 967 A. 2.

3) Über diese Conjectur s. nachher.

4) *propheticam* Clar. Voss. Mass. Stier.: *prophetiae* Er. Arund. etc.

5) Selbstverständlich nicht *ὅλον τὸ εὐαγγέλιον* cf. vielmehr Orig. ad Afric. 9 (Delarue I, 20) im Gegensatz zu einzelnen Stellen und Stücken einer Schrift *ἵνα ἡ ὅλη* (sc. *γραφὴ*) *ἀπιστηθῇ*.

6) Dies wird genauer entsprechen als *ἀποκόπτων*, wie ich früher übersetzte cf. Epiph. haer. 48, 1 *ἀπέσχισαν δὲ αὐτούς*. Ein schwächerer Ausdruck ist Iren. V, 28, 1 *ἀφορίζουσιν ἑαυτοὺς τοῦ θεοῦ*, *separant seipsos a deo.*

7) So kurz vorher für das mediale *frustrari* und für *reprobrare.*

8) So Iren. IV, 38, 1 und ohne *τῶν* IV, 36, 7 für *in novissimis temporibus.*

ἀνθρωπότητα[1], *ἐκεῖνον τὸν χαρακτῆρα οὐ δέχονται — τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον — ἐν ᾧ πέμψειν τὸν παράκλητον ὁ κύριος ἐπηγγείλατο, ἀλλὰ τό τε εὐαγγέλιον ὁμοῦ καὶ τὸ προφητικὸν ἀπωθοῦνται*[2] *πνεῦμα· ἄθλιοι ὄντως οἱ ψευδοπροφήτας μὲν μὴ θέλοντες εἶναι*[3], *τὴν δὲ προφητικὴν χάριν ἀπείργοντες τῆς ἐκκλησίας*[4], *ὅμοια πάσχοντες τοῖς διὰ τοὺς ἐν ὑποκρίσει ἐρχομένους καὶ τῆς τῶν ἀδελφῶν κοινωνίας ἀπεχομένοις*[5]. *Πάρεστιν*[6] *δὲ νοεῖν, ὅτι οἱ τοιοῦτοι οὐδὲ τὸν ἀπόστολον Παῦλον ἀποδέχονται. Ἐν τῇ γὰρ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ περὶ προφητικῶν χαρισμάτων ἐπιμελῶς εἴρηκεν καὶ οἶδεν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητεύοντας ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας*[7]. *Διὰ πάντων οὖν τούτων ἁμαρτάνοντες εἰς τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, ἁμαρτίᾳ περιπίπτουσιν οὐκ ἀφεθησομένῃ. Οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου, πάλιν ὑπάρχοντες ἐκτὸς παντὸς φόβου, τὰς ἑαυτῶν συγγραφὰς προφέροντες πλείονα ἔχειν αὐχοῦσιν ὧν ἔστιν αὐτὰ τὰ εὐαγγέλια*].

Daß Irenäus hier nicht Montanisten oder gar Gnostiker bestreitet, sondern äußerste Gegner aller innerkirchlichen Prophetie und insbesondere des Montanismus und zwar dieselben in Kleinasien aufgetretenen Antimontanisten, welche bald darnach Hippolyt in der Apologie für das Ev. und die Apokalypse des Johannes bestritten, und welchen Epiphanius den Namen Aloger gegeben hat, glaube ich nicht noch einmal beweisen zu müssen[8]. Es handelt sich hier nur

---

1) Cf. Iren. III, 12, 1 *ὁ οὖν διὰ τοῦ προφήτου ἐπαγγειλάμενος θεὸς πέμψειν τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐπὶ τὴν ἀνθρωπότητα* (interpr. *in humanum genus*).

2) Iren. V, 12, 1 werden hintereinander *ἐξωθεῖσθαι, ἐξωθεῖν, ἀπωθεῖσθαι* durch *expellere* übersetzt.

3) Iren. V, 13, 2 *μάταιοι οὖν ὄντως καὶ ἄθλιοι οἱ τὰ οὕτως ἔκδηλα καὶ φανερὰ μὴ θέλοντες συνορᾶν, vani igitur et vere infelices qui sic manifesta et clara nolunt conspicere.*

4) Clem. strom. VII, 99 *καθάπερ τὰ πονηρὰ παιδία τὸν παιδαγωγὸν ἀποκλείει, οὕτως οὗτοι τὰς προφητείας εἴργουσιν ἑαυτῶν τῆς ἐκκλησίας.*

5) Cf. Pol. ad. Phil. 6, 3 einerseits und Iren. IV, 33, 7 andererseits, auch Bd. I, 241 A. 2.

6) Möglich wäre auch *ἔξεστιν* cf. über *esse* c. inf. Rönsch, Itala u. Vulg. S. 363. Meine frühere Übersetzung *ἰστέον δέ* taugt nichts.

7) 1 Kor. 11, 4 f.; 12, 1 — 14, 40. Zur Sache Bd. I, 240 A. 1, zur Citationsformel Bd. I, 210.

8) Cf. Bd. I, 223—227. 237—262. Ein Hauptbeweis liegt in dem unverkennbaren Zusammenhang zwischen Epiph. haer. 51, 35 (Bd. I, 225 A. 2; S. 226 A. 1) und obiger Ausführung des Irenäus. Daß dieser Zusammenhang durch eine Schrift des Hippolytus vermittelt war, kann jetzt um so weniger bezweifelt werden, seitdem sich herausgestellt hat, daß

noch um den Text. Auch Solche, welche die Beziehung der Stelle

---

Epiphanius in dem unmittelbar vorangehenden Paragraphen haer. 51, 34 theilweise wörtlich aus Hippolytus geschöpft hat (s. bereits Vorläufiges Bd. I, 237, das Genauere unten Beil. XIV, 8). Auch in diesem Fall besteht nicht eine direkte Abhängigkeit des Epiphanius von der in unseren Händen befindlichen Schrift Hippolyts, und doch ist nicht zu verkennen, daß es Gedanken und Worte Hippolyts sind, welche Epiphanius reproducirt. So lange wir nichts Genaueres über die beiden in Betracht kommenden Schriften Hippolyts, das Buch von den 32 Häresien und die Apologie für die johanneischen Schriften wissen, als bis jetzt, wird die übrigens auch nicht sonderlich wichtige Frage unentschieden bleiben, ob dem Epiphanius die eine oder die andere dieser beiden Schriften oder, was immerhin möglich wäre (Bd. I, 223), beide bei Anfertigung seines Artikels über die Aloger als Quelle gedient haben. So bleibt es auch selbstverständlich im einzelnen einigermaßen zweifelhaft, ob wir es mit Erweiterungen des Epiphanius oder mit wörtlichen Auszügen aus seiner Quelle und, sofern es sich um Meinungen der Aloger handelt, mit deren ipsissima verba zu thun haben. Ersteres würde z. B. von dem Attribut *ἀδιάθετον* gelten, welches sie dem 4. Ev. gegeben haben sollen (Epiph. haer. 51, 18 oben Bd. I, 224 A. 1 unter Nr. 3), wenn dies hier die Bedeutung „nichtkanonisch“ hätte, wie Jülicher meint (Theol. Literaturz. 1889 S. 169, wo übrigens *ἀδιάθετος* statt des ersten *ἐνδιάθετος* zu lesen ist). Aber dieser Gebrauch von *ἀδιάθετος* ist erstens überhaupt erst nachzuweisen und würde jedenfalls einer sehr späten Zeit angehören. Wohl haben Basilius (oben Bd. I, 148), Epiphanius (oben II, 221 A. 1; 225 A. 2), Kosmas (oben S. 232) und gewiß noch manche Andere nach Mitte des 4. Jahrhunderts *ἐνδιάθετος* im Sinne des bei Origenes (de orat. 14 und zu Psalm 1 bei Eus. h. e. VI, 25, 1) und Eusebius (h. e. III, 3, 1. 3; 9, 5; 25, 6; V, 8, 1; VI, 14, 1) üblichen *ἐνδιάθηκος* gebraucht. Es klang eleganter, während es doch, wie leicht zu sehen ist, auf einer Verschiebung des Begriffs *διαθήκη* beruht. Aber den Gegensatz zu diesem modernen *ἐνδιάθετος* hat doch Keiner, der dies gebraucht, durch *ἀδιάθετος* ausgedrückt. Zweitens würde ein Gebrauch von *ἀδιάθετος* im Sinne von *οὐκ ἐνδιάθηκος* im Munde der Aloger einen Anachronismus bedeuten. Während wir die Anwendung von *διαθήκη* auf die hl. Schriften beider Testamente noch nicht bei Irenäus und eben erst bei Clemens nachweisen können (Bd. I, 104 f.), hätten diese Aloger um 170 als selbstverständlich vorausgesetzt, daß es eine aus Büchern bestehende ntl. *διαθήκη* gebe. Man müßte also annehmen, daß Epiphanius ihnen einen übrigens auch bei Epiphanius nicht nachweisbaren Begriff in den Mund gelegt habe. Drittens aber würde *ἀδιάθετος* nicht im Sinne von *οὐκ ἐνδιάθηκος*, sondern nur in der Bedeutung „ungeordnet, schlecht disponirt“ in den Zusammenhang von § 18, welcher aus § 4 zu ergänzen ist, passen. Daß das 4. Ev. *ἀδιάθετον* sei, wird nämlich von den Alogern dadurch begründet, daß es gewisse, zu einer geordneten und verständlichen Erzählung gehörige Stücke nicht enthalte (*ἐπεὶ μὴ ταῦτα ἔχῃ*). Der Übergang von 1, 14 zu 1, 15 ist unvermittelt, ebenso der Über-

auf die „Aloger" anerkennen[1], lehnen die Emendation[2] *nolunt* für *volunt* ab und begnügen sich mit der Emendation[3] *pseudoprophetas* für *pseudoprophetae*. Fast scheint es, als ob die Verwandlung einer Aussage in ihr Gegentheil durch Einfügung einer Negation als etwas besonders Gewagtes angesehen und gemieden würde. Und doch ist kaum eine Änderung so häufig durch Fehler der Schreiber nothwendig geworden als diese[4]. Und nothwendig ist sie auch hier; denn erstens kann durch *qui pseudoprophetas esse volunt* allenfalls wohl der Gedanke ausgedrückt werden: „sie behaupten, daß es unter den Christen falsche Propheten gebe"[5], aber nicht der, „daß es in der Kirche falsche Prophetie geben müsse" (so Voigt p. 31). Zweitens aber müssen die beiden durch *quidem-vero* verketteten Sätze einen klaren Gegensatz ausdrücken. Ein solcher besteht aber nicht zwischen der Behauptung, daß es falsche Propheten in der Kirche gebe, und der Verwerfung aller kirchlichen Prophetie.

---

gang von c. 1 zu c. 2. Es fehlen insbesondere die Voraussetzungen von 1, 29 ff., vor allem die Versuchungsgeschichte. Das Buch stellt also ein verworrenes Durcheinander, ein ungeordnetes Geschreibsel dar, und auch darum wollen sie es nicht als ein apostolisches Werk anerkennen, wie Epiphanius hinzufügt: *καὶ οὐκ ἀξιοῦσιν αὐτὸ δέχεσθαι.* Wir haben demnach in diesem Fall keinen Grund, an der Quellenmäßigkeit dieser durch *λέγουσιν* eingeleiteten Angabe des Epiphanius zu zweifeln.

1) So z. B. W. Möller in Prot. RE. X², 257 hält sie „nicht für unbedingt geboten", H. G. Voigt, Quae sint indicia veteris fontis etc. (über Epiph. haer. 48) 1890 p. 30 f. erklärt sie für grundlos.

2) Meines Wissens hat Fr. Lücke, Commentar über d. Ev. Joh. I², 48 zuerst die Frage aufgeworfen und bejaht: „Wie, wenn man so läse: *Qui pseudoprophetas esse nolunt?*"

3) Ob Merkel (Aufklärung der Streitigkeiten der Aloger, 1782, und Umständlicher Beweis, daß die Apok. ein untergeschobenes Buch sei, 1785) sie zuerst gemacht hat (cf. Döllinger, Hippolytus u. Kallistus S. 299), weiß ich nicht. H. Olshausen, welcher sie ausführlich begründet hatte (Die Echtheit der 4 kan. Evv. 1823 S. 241—255), meinte (S. 242) sich zu erinnern, sie bei Massuet gefunden zu haben, bei dem sie nicht zu finden ist!

4) Außer den oben S. 66 A. 1 angeführten biblischen Beispielen cf. Iren. I, 26, 2 *non similiter* = *ὁμοίως* s. Harvey I, 212 n. 3; Iren. II, 32, 1 ist ein *non* hinter *solum* ausgefallen Stieren p. 404 n. 9; ebendort n. 7 variirt der Text zwischen *sine caussa* und *in caussa;* Ausfall von *non* bei Clem. adumbr. ad epist. Judae v. 19 (Forsch. III, 85, 11, auch p. 83, 19 nebst Anm.); Tert. apol. 14 in. *volo* für *nolo* (Öhler I, 167 Note 1; Rönsch, das NT Tertullians S. 31); ebenso Hier. praef. in Philem. unten Beil. XIV, 10.

5) Bei Iren. I, 19, 2 ist *εἰρῆσθαι θέλουσιν* gleichbedeutend mit I, 20, 2 *εἰρῆσθαι λέγουσιν.*

Denn wer der Meinung war, daß die Zeit der Offenbarung und der Prophetie vorüber und etwa mit dem J. 70 abgeschlossen sei, konnte daneben, ohne sich im geringsten zu widersprechen, behaupten, daß alle spätere angebliche Prophetie in der Kirche, wie diejenige des Apokalyptikers und diejenige des Montanus, Pseudoprophetie sei. Es kann sich nur fragen, ob der Wegfall der unentbehrlichen Negation von Abschreibern des lat. Textes oder vom Übersetzer oder schon von Abschreibern des griech. Textes verschuldet worden ist. Auf die ziemlich gleiche Wahrscheinlichkeit der zweiten und der dritten Möglichkeit habe ich schon vor 17 Jahren hingewiesen.[1] Ist obige Rückübersetzung *οἱ ψευδοπροφήτας μὲν μὴ θέλοντες εἶναι* richtig, was in Bezug auf *μή* (nicht *οὐ*) sowohl an sich als nach der angeführten Parallelstelle sicher sein dürfte, so konnte *μή* hinter *μέν* sowohl von griech. Schreibern als vom lat. Übersetzer leicht genug übersehen werden. Die Änderung von *ψευδοπροφήτας* in *ψευδοπροφῆται* war dann eine weitere Folge des geringen Versehens.

8. Hippolytus gegen Cajus.

Die Bd. I, 234 A. 2 angekündigte deutsche Übersetzung der von J. Gwynn[2] ans Licht gezogenen und mit einer englischen Über-

1) Ztschr. f. hist. Theol. 1875 S. 85 A. 49. Jülicher hatte also keinen Anlaß, in der Theol. Literaturzeitung 1889 S. 169 es als seine Entdeckung zu verkündigen, daß der Fehler in der griech. Vorlage des Übersetzers stecke. Seine Meinung, daß nicht *μὲν μή*, sondern nur *μή* ursprünglich geschrieben und fälschlich als *μέν* gelesen worden sei, wäre an sich ebenso möglich, als daß *μή* hinter *μέν* übersehen wurde. Aber wahrscheinlicher ist doch, daß Irenäus die beiden Urtheile der Aloger, von welchen er das erstere principiell billigt (Iren. IV, 33, 6), das zweite aber ebenso bestimmt verwirft, durch *μέν* — *δέ* in Gegensatz zu einander gestellt hat.

2) Hermathena vol. VI, 397—418. Die Hs. Rich 7185 im brit. Museum, welche alle 5 Fragmente geliefert hat, und ein Bodl. Or. 560, worin nur das letzte derselben erhalten ist, enthalten kurze Commentare zur Apokalypse, AG., kath. und paul. Briefen p. 409 f. Diese sind aber wahrscheinlich nur ein Excerpt aus einem vollständigeren Commentar des Dionysius Bar Salibi, Bischofs von Amid 1166—1171 cf. Gwynn, Hermathena VII, 145. Die dort veröffentlichten weiteren Hippolytusfragmente nach demselben Dionysius enthalten nichts, was sich auf Cajus und die Controverse über die Apokalypse bezieht. Nur beiläufig sei bemerkt, daß die dortige Erklärung von Mt. 24, 20 p. 38 Z. 5—10 wörtlich ebenso im Danielcommentar des Hippolytus ed. Bratke p. 40, 1—3 zu lesen ist. Mein College Buhl hat die Freundlichkeit gehabt, meine an einigen Punkten

setzung begleiteten syrischen Fragmente aus der Schrift des Hippolytus gegen Cajus lautet, wie folgt:

I [Zu Apok. 8, 8]. *Der Ketzer Cajus bestreitet diese Offenbarung und sagt: „Es ist unmöglich, dass diese Dinge geschehen werden; denn so wie ein Dieb, der in der Nacht kommt, wird das Kommen des Herrn sein."*[1] *Hippolytus von Rom widerlegt ihn und sagt: „Gleichwie Gott in Egypten derartige*[2] *Wunder* (Zeichen) *gethan hat, so wird er* (solche) *thun, wenn Christus erscheint. Und die* (Wunderzeichen) *Egyptens waren partiell, weil* (nur) *ein Theil des Volks daselbst geknechtet war; jene aber vor dem Gericht werden generell sein für die ganze Erde* (οἰκουμένη). *Daher sagt Johannes durch die Apokalypse*[3], *dass vor dem Gericht Plagen sein werden entsprechend den Forderungen* (wegen der Gebete)[4] *der Gerechten und eine Vergeltung der Ungläubigen, damit, wenn sie darein verwickelt* (davon betroffen) *werden, sie*[5] *die Gläubigen nicht bedrücken. So sagt auch der Herr, dass an jenem Tage eine Bedrängnis sein wird, welche nicht ihres gleichen hat*[6]. *Und Joel* (spricht): *Ich werde Zeichen geben am Himmel und auf der Erde, Blut und Feuer und Rauchdampf. Die Sonne wird verwandelt werden in Finsternis und der Mond in Blut, ehe der Tag des*

---

von Gwynn's englischer Übersetzung nicht unwesentlich abweichende deutsche Übersetzung zu revidiren und zu verbessern. Inzwischen hat Harnack in den Texten und Unters. VI, 3, 121 ff. Gwynn's englische Übersetzung ins Deutsche übertragen, was natürlich, da Harnack das Original nicht berücksichtigt, nicht ohne einige Fehlgriffe ablaufen konnte. Unter den Bemerkungen, durch deren Beifügung Harnack diese Arbeit zu einer „Abhandlung" gestaltet hat, ist von Interesse nur die eine (S. 128): „Interessant ist, daß Eusebius die Polemik des Cajus gegen die Apokalypse verschwiegen hat". Dazu cf. Bd. I, 228 f. und hier weiter unten.

1) 1 Thess. 5, 2; 2 Petri 3, 10; Apok. 3, 3; 16, 15; Mt. 24, 43.

2) Wie sie im Text Apok. 8, 8 f. beschrieben sind.

3) Ähnlich sagt Hipp. im Danielcommentar ed. Bratke p. 18, 13; 19, 12 Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει.

4) Das Pluralzeichen verbietet doch wohl die Übersetzung von Gwynn *for the avenging of the righteous*. Nicht εἰς ἐκδίκησιν, sondern κατὰ oder διὰ τὰ αἰτήματα τῶν δικαίων wird Hipp. geschrieben und dabei an Stellen wie Lc. 18, 3—8; Apok. 6, 9—11 (letztere Stelle im Danielcommentar p. 18, 13—19 citirt) gedacht haben cf. Tert. de orat. 5.

5) Die Plagen oder die Ungläubigen?

6) Mt. 24, 21, genauer citirt im Danielcomm. p. 38, 31 cf. die ganze dort p. 39 folgende Schilderung.

Herrn kommt.[1] *Und Amos* (spricht)*: Wozu dient euch der Tag des Herrn, welcher finster und nicht helle ist! Wie wenn du vor dem Löwen fliehst, und der Bär packt dich, oder wenn* (einer) *seine Hände an die Wand stützt, und eine Schlange beisst ihn.*[2] *Dies* (aber), *dass der Tag des Herrn wie ein Dieb kommt, ist ein Hinweis auf die Ungläubigen, welche Finsternis sind; denn die Gläubigen sind Kinder des Lichts, welche nicht in Nacht wandeln.*[3] *Darum wurde in Egypten dieser Typus vollendet, dass für die Egypter Finsternis, für die Hebräer aber Licht war.“*

II [Zu Apok. 8, 12]. *Cajus sagt: „Wie bei der Sintfluth die Himmelslichter* (τὰ στοιχεῖα) *nicht herabgeworfen und*[4] *plötzlich überschwemmt wurden, so wird es auch am Ende* (der Welt) *sein, wie geschrieben steht.*[5] *Und Paulus* (sagt 1 Thess. 5, 3)*: Während sie sagen werden, dass Friede und Sicherheit ist, wird sich das Verderben über* (wider) *sie erheben.“ Und es sagt Hippolytus gegen diesen Einwand des Ketzers: „Vor der Sintfluth geschah keines von diesen Wunderzeichen, weil die Sintfluth eine partielle war; und die Himmelslichter wurden nicht erschüttert, weil das allgemeine Ende noch nicht gekommen war. Wenn aber Himmel und Erde in Begriff stehen zu vergehen, so ist es nothwendig, dass allmählich ihr Schmuck* (d. h. die Himmelslichter) *vergehen. Und dies bezeugt Joel* (2, 10). *Vor ihm wird nämlich die Erde erzittern und der Himmel erschüttert werden, und Sonne und Mond werden sich verfinstern, und die Sterne — ihr Licht wird verschwinden. Und unser Herr spricht im Buch des Lucas* (21, 25. 26)*: Und es werden Zeichen geschehen an Sonne, Mond und Sternen, und auf Erden wird eine Bedrängnis der Völker sein, und die Kräfte am Himmel werden erschüttert werden. Und darin, dass er* (der Apokalyptiker) *eine eingehende Beschreibung gibt*[6], *liegt ein Hin-*

1) Joel 2, 30. 31 al. 3, 3. 4.

2) Amos 5, 18. 19. Dieselbe Stelle genauer citirt im Danielc. p. 18, 2—7.

3) 1 Thess. 5, 4 f. cf. Bd. I, 237 A. 1. Zum Folgenden cf. Exod. 10, 22. 23.

4) So auch Gwynn p. 400, Buhl zieht vor, dieses „und“ adversativ zu fassen und zu übersetzen „sondern“.

5) Der Anschluß des folgenden Citats läßt vermuthen, daß Dionysius hier ein Citat oder mehrere weggelassen hat cf. Frg. III zu Anfang.

6) Gwynn's Übersetzung *And as to this, that He sent a manifest*

weis auf den Unverstand (das Nichtaufmerken) *der Ungläubigen. Und dies, dass, während sie sagen Friede, das Verderben sich über sie erheben wird, bezieht sich auf die Juden*[1], *welche hoffen, dass sie ihr Land in Besitz nehmen und in Frieden werden leben können; und plötzlich erscheint Christus und sie werden zu Schanden.*"

III [Zu Apok. 9, 2 ff.]. *Hier* (zu dieser Stelle der Apokalypse) *erhebt Cajus den Einwand, dass „auf diese Weise* (nach dieser Darstellung der Apokalypse) *die Ungerechten von den Heuschrecken zu Grunde gerichtet werden, während die Schrift gesagt hat, dass die Sünder gedeihen und die Gerechten verfolgt werden in der Welt.*[2] *Und Paulus* (sagt 2 Tim. 3, 12. 13)*: Die Gläubigen werden verfolgt werden, und die Bösen werden gedeihen, indem sie in die Irre gehen und in die Irre führen.*" *Und Hippolytus widerlegt ihn und sagt: „Die Gläubigen, welche von den Ungerechten verfolgt werden, werden in jener Zeit Ruhe haben, weil sie versiegelt worden sind. Die Ungerechten aber, welche die Heiligen verfolgen, über sie kommt die Plage der Heuschrecken, ebenso wie die Egypter zu Grunde gerichtet, die Hebräer aber befreit wurden von* (verschont blieben mit) *den Plagen, obschon sie* (die Egypter und Hebräer) *an einem Ort wohnten. So werden die Heiligen sich zu jener Zeit in guter Lage befinden, wie unser Herr gesagt hat: Wenn diese* (Dinge) *anfangen zu geschehen, so werdet stark, erhebet eure Häupter, weil eure Erlösung nahe ist, das heisst, wenn Plagen über die Bösen kommen, werden die Gerechten Ruhe haben. Und* (was) *dies* (anlangt), *dass die bösen Menschen irregehen und irreführen, so geschieht es heutigen Tages, dass betrügerische Menschen, welche die Worte des Herrn und der* (heiligen) *Schriften nach ihren bösen Gedanken verändern* (verdrehen), *dass* (solche), *obwohl sie heutigen Tages vorwärts kommen*[3], *doch am Ende*

---

token würde auf Mt. 24, 3. 30; Lc. 21, 7. 11. 25 hinweisen und würde voraussetzen, daß Cajus über das Vorzeichen der Parusie sich geäußert hätte, daß also der Bericht über seine zu Apok. 8, 12 geäußerten Ansichten zu Anfang des Fragments von Dionysius sehr verkürzt worden ist.

1) Die gleiche Deutung von 1 Thess. 5, 3 (cf. 1 Thess. 2, 16) liegt im Zusammenhang des Citats im Danielc. p. 38, 17. Zum Folgenden cf. de Antichristo § 54—58, besonders Lagarde p. 28, 3.

2) Vor anderen Stellen mag Cajus Psalm 73 im Auge haben.

3) Genauer als Cajus vorher, aber immer noch frei genug, schließt

werden überführt werden, ebenso wie Jannes und Jambres, welche gegen Moses auftraten, nachher aber besiegt und zu Schanden wurden.

IV [Zu Apok. 9, 14 ff.]. *Cajus* (sagt): *„Es steht nicht geschrieben*[1], *dass Engel Krieg führen, und* (auch) *nicht, dass ein*

sich Hippolyt an den Wortlaut von 2 Tim. 3, 13 an; gleich darauf bezieht er sich auf 2 Tim. 3, 8.

1) D. h. diese Darstellung der Apok. ist ganz im allgemeinen schriftwidrig cf. die Anfänge von Frg. II. III. Die Apokalypse gehört also nicht zur „Schrift", wohl dagegen die Evv., aus welchen Cajus Mt. 24, 7 (Mc. 13, 8; Lc. 21, 10) anführt. Dieselbe Schilderung der Apok. hatten die Aloger aufgegriffen (Bd. I, 224 A. 1 Nr. 7). Epiph. haer. 51, 34 fügt ihrem Citat hinzu: *ἐνόμισαν γὰρ οἱ τοιοῦτοι μή πη ἄρα γέλοιόν ἐστιν ἡ ἀλήθεια. ἐὰν γὰρ λέγῃ τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς ἐν τῷ Εὐφράτῃ καθεζομένους, ἵνα δείξῃ τὰς διαφορὰς τῶν ἐκεῖσε ἐθνῶν καθεζομένων ἐπὶ τὸν Εὐφράτην, οἵτινές εἰσιν Ἀσσύριοι, Βαβυλώνιοι καὶ Μῆδοι καὶ Πέρσαι. .... Τὰ γὰρ ἔθνη ὑπὸ ἀγγέλους τεταγμένα εἰσίν, ὡς ἐπιμαρτυρεῖ μοι Μωϋσῆς, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ θεράπων, τὸν λόγον κατὰ ἀκολουθίαν ἑρμηνεύων καὶ λέγων* (Deut. 32, 7—9). *„ἐπερώτησον τὸν πατέρα σου καὶ ἀναγγελεῖ σοι ... ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ ...." εἰ οὖν τὰ ἔθνη ὑπὸ ἀγγέλους εἰσὶ τεταγμένα, δικαίως εἶπε „λῦσον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς ἐν τῷ Εὐφράτῃ καθεζομένους" καὶ ἐπεχομένους ἐπιτρέπειν τοῖς ἔθνεσιν εἰς πόλεμον ἕως καιροῦ μακροθυμίας κυρίου, ἕως προστάξει δι' αὐτῶν ἐκδικίαν γενέσθαι τῶν αὐτοῦ ἁγίων. ἐκρατοῦντο γὰρ οἱ ἐπιτεταγμένοι ἄγγελοι ὑπὸ τοῦ πνεύματος, μὴ ἔχοντες καιρὸν ἐπιδρομῆς, διὰ τὸ μηδέπω λύειν αὐτοῖς τὴν δίκην, τοῦ τὰ λοιπὰ ἔθνη λύεσθαι ἕνεκεν τῆς εἰς τοὺς ἁγίους ὕβρεως. λύονται δὲ οἱ τοιοῦτοι καὶ ἐπέρχονται τῇ γῇ, ὡς Ἰωάννης προφητεύει καὶ οἱ λοιποὶ προφῆται. καὶ γὰρ κινούμενοι οἱ ἄγγελοι κινοῦσι τὰ ἔθνη εἰς ὁρμὴν ἐκδικίας κτλ.* Schon Gwynn p. 407. 417 (cf. oben Bd. I, 237) hat die wichtige Beobachtung gemacht, daß sich diese Ausführung des Epiphanius in allem wesentlichen mit der obigen des Hipp. deckt. Die gleiche Deutung der Engel auf die Völker, über welche sie gesetzt sind, die gleichen 4 Völkernamen, dasselbe Citat aus Deut. 32, selbst Ausdrücke wie *ἐπέρχονται τῇ γῇ* hier wie dort. Auch das *δικαίως εἶπε „λῦσον"* des Epiphanius entspricht einem auffälligen Ausdruck des Hipp. oben im Text, welcher hier ins Breite und Triviale gezogen ist. Epiphanius reproducirt also hier, und zwar wahrscheinlich so, daß er seine kürzer gefaßte Vorlage breit tritt, eine Erörterung Hipp.'s. Es ist aber sehr unwahrscheinlich, daß er bei seiner Bestreitung der Aloger die hier von Dionysius Bars. excerpirte Schrift Hipp.'s gegen Cajus (s. unten) benutzt hat, in welcher die Aloger höchstens ganz beiläufig können erwähnt gewesen sein. Es bleibt nur die Wahl zwischen Hipp.'s Apologie für das Ev. und die Apok. des Johannes, welche gegen die Aloger gerichtet war, und Hipp.'s Bestreitung der 32 Häresien cf. Bd. I, 223 f. 237. Hipp. liebt es, sich selbst in seinen verschiedenen Schriften zu wiederholen, wie namentlich das Verhältnis des Danielcommentars zu der älteren Schrift über den Antichrist

Drittel der Menschheit zu Grunde geht, sondern dass sich Volk gegen Volk erheben wird[1].“ *Hippolytus* (schreibt) *gegen ihn:* „*Nicht von den Engeln sagt er, dass sie zum Krieg kommen, sondern dass vier Völker von der Seite* (Gegend) *jenseits des Euphrat sich erheben und über die Erde kommen und mit der Menschheit Krieg führen. Dies aber, dass er* (der Apokalyptiker) *sagt ‚vier Engel‘ ist den* (heiligen) *Schriften nicht fremd. Moses sagt: Als er die Kinder Adams trennte, stellte er die Grenze der Völker fest nach der Zahl der Engel Gottes* (Deut. 32, 8). *Da also die Völker Engeln übergeben sind, und ein jedes Volk einem Engel zugefallen ist* (zugehört), *so hat Johannes durch die Offenbarung wahrheitsgemäss jene vier Engel losgemacht, welches sind die Perser, Meder, Babylonier und Assyrer. Denn da jene Engel, welche über die Völker gesetzt sind, nicht den Befehl erhalten hatten, diejenigen* (Völker), *welche ihnen übergeben waren, aufzureizen, so erscheint die Fessel*[2] *als eine gewisse Kraft des Wortes, welche sie zurückhält, bis der Tag kommen, und der Herr des Alls Befehl geben wird. Und dies ereignet sich, wenn der Antichrist kommt.*“

V [Zu Apok. 20, 2 f.]. *Der Ketzer Cajus erhebt den Einwand:* „*Satan ist schon jetzt gebunden gemäss dem, was geschrieben ist, dass Christus zum Hause des Starken ging und fesselte ihn und raubte* (entriss ihm) *uns, seine Werkzeuge*[3].“ *Hippolytus widerlegt dies und sagt:* „*Wenn Satan gebunden ist, wie führt er die Gläubigen in die Irre und verfolgt und beraubt die Menschen? Und wenn du sagst, dass er vor den* (in Bezug auf die) *Gläubigen*[4] *gebunden ist, wie hat er sich an Christus herangemacht, der keine Sünde gethan hat? nach*

---

zeigt. Die 4 im Perserreich zusammengefaßten Völker auch de Antichr. und zu Daniel Lagarde p. 12, 15 ff.; 151, 29 ff., Bratke p. 4, 8 ff. Hätten wir die Schrift, auf welche sich Hipp. refut. X, 30 (ἐν ἑτέραις βίβλοις) beruft, würden wir sicherlich auch Deut. 32, 8 dort citirt finden.

1) Wie hier im Gegensatz zu den Engeln, gebraucht Hipp. anderwärts im Gegensatz zu den Thieren ἀνθρωπότης = „genus humanum“ Lagarde p. 28, 22. Ebenso Irenäus oben S. 970 A. 1.

2) Die durch δεδεμένους Apok. 9, 14 ausgedrückte Fesselung.

3) So glaube ich richtiger als Gwynn zu übersetzen. Die σκεύη Mt. 12, 29 sind die vom Satan beherrschten und besessenen Menschen.

4) Dies Moment, bei welchem Hipp. am ausführlichsten verweilt, fehlt in dem Referat zu Anfang des Fragments. Daran wird aber nicht Hippolyt, sondern der ihn excerpirende Dionysius Bars. schuld sein.

jenem (Schriftwort Jo. 14, 30)*: ‚Es kommt der Fürst* (dieser Welt) *und findet keine Sünde an mir'. Und wenn er nun gebunden ist, wie lehrt uns der Herr beten, dass wir von dem Bösen erlöst werden? Und warum begehrt er, den Simon und die* (andern) *Apostel auf die Probe zu stellen?*[1] *Und wie konnte er, der Gebundene, die Jünger verwirren und in Schrecken setzen? Und wir haben ja nicht einen Kampf mit Fleisch und Blut, sondern mit den Herrschaften und den Machthabern dieser finstern Welt* (Ephes. 6, 12). *Wenn er gebunden wäre, so würde er nicht den Kampf aufnehmen oder das Wort, das gesäet wird, hinwegnehmen, wie in dem Gleichnis vom Säemann gesagt ist* (Mt. 13, 19). *Dies, dass er den Starken gebunden hat, hat folgende Bedeutung: Er hat diejenigen, welche nicht zu ihm kamen, überführt und getadelt, indem er dem Teufel entgegenging, damit er sie von dessen Knechtschaft reinige und sie dem Vater zu Söhnen mache. Und* (das) *ist klar aus dem, was er hernach sagt: Wer nicht mit mir ist, ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, zerstreut* (Mt. 12, 30). *Also am Ende der Zeiten wird der Teufel gebunden und in den Abgrund geworfen werden, wenn der Herr kommt, wie Jesaja gesagt hat: Der Böse soll hinweggethan werden, damit er die Herrlichkeit des Herrn nicht sehe*[2].

Und die Zahl der Jahre[3] *ist nicht eine Zahl von Tagen,*

1) Lc. 22, 31 cf. zum Folgenden Jo. 13, 33—14, 1; 16, 32; Mt. 26, 31—35.

2) Jes. 26, 10; ebenso abgekürzt citirt zu Daniel p. 41, 7.

3) Setzt sich hier die Rede Hipp.'s fort, so hat Cajus sich auch über Apok. 20, 4—10 geäußert. Das Referat des Dionysius Bars. zu Anfang des Fragments über die Ansicht des Cajus erweist sich somit wiederum als unvollständig. Nur wenn Cajus über die 1000 Jahre als eine lange Periode des gemeinen Weltlaufs und über die apokalyptische Schilderung der Herrlichkeit des Milleniums seine kritischen Bemerkungen gemacht, und wenn Hipp. wenigstens die Quintessenz derselben seinen Lesern mitgetheilt hatte, war dessen folgende Erörterung verständlich. Vom Essen und Trinken der Seligen im Millenium zu reden, bot der Text Apok. 20, 4—10 dem Hipp. gar keinen Anlaß. Also Cajus hatte von sinnlichen Genüssen im Millenium geredet oder mit anderen Worten: Cajus hatte Stellen wie Apok. 19, 7—9; 2, 7. 17; 3, 20; 21, 6 in seine Kritik von Apok. 20, 4—7 hereingezogen. Was sich so aus der Analyse der Entgegnung Hipp.'s als Inhalt der Schrift des Cajus ergibt, ist in dessen eigenen Worten bei Eus. h. e. III, 28 zu lesen cf. Bd. I, 222. 228. 232 A. 1. Der Ausdruck des Cajus ἀριθμὸν χιλιονταετίας klingt in dem hiesigen ὁ ἀριθμὸς τῶν ἐτῶν nach. Gegenüber der Behauptung des Cajus, daß nach der Apok. das Millenium

sondern bezeichnet den Zeitraum des einen herrlichen und vollkommenen Tages, an welchem, wenn der König in Herrlichkeit mit seinen Getödteten kommt, die Schöpfung strahlt, nach jenem (Schriftwort)*: ‚Die Sonne wird zwiefältig strahlen'*[1]*, während die Gerechten mit ihm essen und trinken von seinem Weinberg. Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat, von welchem David* (Psalm 118, 24) *gesagt hat. Daher hat Johannes, als er mit dem Auge des Geistes die Herrlichkeit jenes Tages schaute, ihn mit dem Zeitraum von 1000 Jahren verglichen, gemäss jenem* (Schriftwort), *dass ein Tag in der Welt der Gerechten ist wie 1000 Jahre*[2]. *Und als einen vollkommenen bezeichnet er durch die Zahl jenen Tag für diejenigen, welche gläubig sind. Dies aber, dass er sagt, dass er* (der Teufel) *nach den 1000 Jahren losgelassen werden und die Völker irreführen wird, ist dies, dass er gerechter Weise wird losgelassen und in die Feuerflamme geworfen und gerichtet werden samt denjenigen, welche von altersher sich mit ihm versammelten, wenn er die Fremden des Königreichs*[3] *versammelt, und Gog und Magog."*

* * *

ein *ἐπίγειον βασίλειον* voll sinnlicher Genüsse und festlicher Schmäuse sei, stellt Hipp. dasselbe in jeder Hinsicht so überirdisch wie möglich dar. Hipp. hat nicht aufgehört Chiliast zu sein. Wie er im Danielc. p. 44, 15—19 jene bekannte Tradition der Senioren des Irenäus von der Verklärung der ganzen Natur samt dem Zusatz des Papias in Kürze wiederholt (Iren. V, 33, 3 f. cf. Theol. Literaturblatt 1892 S. 78), so verleugnet er auch hier nicht, daß die verklärte irdische Schöpfung zur Herrlichkeit des Reichs beitragen werde; aber zugleich betont er doch 1) daß es die Gerechten und vor allem die um Christi willen Getödteten, die *πεπελεκισμένοι* in Apok. 20, 4 seien, welche an der Herrlichkeit des Reichs theilnehmen, 2) daß es nicht ein gemeines Essen und Trinken, sondern ein Trinken vom Weinberg des Herrn sein werde, 3) daß die Zahl 1000 nicht ein irdisches Zeitmaß, sondern ein poetisch-prophetischer Ausdruck für die Vollkommenheit des hier geschilderten Standes der Dinge sei. So bewährt er den im Danielc. p. 10, 4 ausgesprochenen, der Misdeutung des Cajus gerade entgegengesetzten Satz, daß das Reich Christi überall weder ein zeitliches (*πρόσκαιρος*) noch ein seiner Art nach irdisches (*ἐπίγειος*) sei.

1) Jesaja 30, 26. Das dortige „siebenfältig" steht in der einen Hs. des Dionysius als verbessernde Glosse, in der anderen als Text.

2) Es scheint hier 2 Petri 3, 8 unter der Einwirkung von v. 13 (*ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ*) und v. 18 (*εἰς ἡμέραν αἰῶνος*) frei nachgebildet zu sein cf. Bd. I, 317 A. 1. Die dort citirten Stellen aus Hippolyt lauten bei Bratke p. 19, 13; 20, 5 ebenso. S. auch Bd. I, 313 A. 2.

3) D. h. die nicht zum Königreich Christi Gehörigen.

1. Diese 5 Stücke reichen selbstverständlich nicht aus, uns von der Schrift Hippolyts, der sie entnommen sind, und vollends von den kritischen Auslassungen des Cajus, welchen Hipp. bestreitet, eine einigermaßen vollständige Vorstellung zu geben. Denn sie wollen nichts weniger sein, als eine zusammenfassende Darstellung der zwischen Hipp. und Cajus geführten Streitverhandlungen[1], sondern geben sich als zusammenhangslose Excerpte des Dionysius Bars. aus einer Schrift des Hipp. Diese Auszüge scheinen aber, wie das in Catenen so häufig vorkommt, ziemlich stark abgekürzt zu sein, was vielleicht nicht dem Dionysius, sondern einem Späteren zuzuschreiben ist, welcher dessen weitläufigen Commentar zusammengezogen hat (oben S. 973 A. 2). Nur in Frg. V macht die Anrede des Cajus („wenn du sagst“) und der Fluß der Rede den Eindruck, daß hier Hipp.'s Worte unverkürzt wiedergegeben sind. Aber gerade hier zeigte sich besonders deutlich, daß dies nicht ebenso auch von dem voranstehenden Bericht über die kritischen Äußerungen des Cajus gilt.[2] Barsalibi oder der Epitomator, denen es um Beiträge des bei den Syrern hochgeachteten Hipp. zur Auslegung der Apok. zu thun war, hatte an den blasphemischen Bemerkungen des „Ketzers“ Cajus, zu dessen Widerlegung Hipp. eine Reihe von Stellen der Apok. erörtert hatte, kein sonderliches Interesse. Daß Barsalibi überhaupt nur diese wenigen Stücke aus Hipp. excerpirt hat, bedarf ebensowenig einer Erklärung, als daß Andreas von Cäsarea in seinem Commentar über die Apok. noch weniger aus Hipp. mittheilt. Selbst wenn das, was Cajus zu den 5 Stellen der Apok. an kritischen Bemerkungen gemacht hat, von Barsalibi oder dessen Epitomator ebenso vollständig mitgetheilt wäre, wie es bei Hipp. zu lesen war, würden wir darum nur wenige dürftige Reste von den Erörterungen des Cajus besitzen. Ein Kritiker, welcher wie Cajus in diesen wenigen Sätzen von der in der Kirche seiner Zeit so hoch angesehenen johanneischen Apok. ein über das andre Mal behauptet, daß sie mit der Lehre Jesu, den Briefen des Paulus und überhaupt mit der hl. Schrift in unversöhnlichem Widerspruch stehe, kann sich mit so wenigen Einzelheiten oder einigen gleichartigen mehr nicht begnügt haben. Er muß vor allem das Urtheil über das ganze Buch, wozu solche Einzelbemerkungen den Beweis liefern sollten, deutlich und umständlich ausgesprochen

1) Es ist nicht zu billigen, daß Gwynn p. 405 von des Barsalibi „summary of their controversy“ spricht.

2) Cf. oben S. 978 A. 5; S. 979 A. 3, aber auch S. 975 A. 5. 6.

haben; er muß auch über den Ursprung und den Verfasser eines Buchs, welches er unmöglich für das Werk eines Apostels halten konnte, sich geäußert haben. Und Hipp., welcher einzelne Einwände des Cajus gegen einzelne Stellen der Apok. so eingehend widerlegt hat, wie Frg. V zeigt, kann bei dieser Gelegenheit die allgemeine Beurtheilung der Apok. durch Cajus nicht mit Stillschweigen übergangen haben. Die handgreifliche Unvollständigkeit der Mittheilungen Barsalibi's ist lediglich zu beklagen und zu nichts weiter zu verwerthen.

2. Aus welchem Werk Hipp.'s diese Fragmente geschöpft sind, kann nicht zweifelhaft sein. An der Spitze eines jeden stehen kritische Bemerkungen des Cajus zu einzelnen Stellen der Apok., und Alles, was Hipp. sagt, ist Widerlegung der Urtheile des Cajus. Nicht eine Partei oder Richtung, sondern ein einzelner Kritiker dieses Namens wird bestritten. Ein Einzelner wird in Frg. V angeredet. Den Namen desselben hat Barsalibi vielleicht nicht an der Spitze jeder der von ihm dem Cajus zugeschriebenen Thesen, aber jedenfalls in der Schrift Hipp.'s, vielleicht im Titel, sicherlich aber an mehreren Stellen derselben gefunden. Nun nennt der syrische Nestorianer Ebedjesu um a. 1300 in seinem unvollständigen Verzeichnis der Schriften Hipp.'s ein Werk, dessen Titel griechisch gelautet haben muß *κεφάλαια κατὰ Γαΐου*[1]. Die Annahme, daß dies nur ein Theil von Hipp.'s Apologie für das Ev. und die Apok. gewesen sei[2], war an sich schon ungerechtfertigt, da Ebedjesu letzteres Werk unmittelbar hinter den *κεφάλαια* als ein selbständiges Werk Hipp.'s mit vollständigem Titel nennt. Sie ist vollends verwerflich, seitdem wir wissen, daß etwa 200 Jahre vor Ebedjesu der Syrer Barsalibi ein

---

1) Assemani Bibl. orient. III, 1, 15 cf. Lightfoot, Clem. of Rome II, 350. Wenn Hipp. im Eingang der Schrift über den Antichrist (Lagarde p. 1, 3) von *κεφάλαια* spricht, welche er früher seinem Freunde Theophilus vorgelegt hat, so können darunter nicht diese Kephalaia gegen Cajus gemeint sein, welche bedeutend später als de Antichristo geschrieben sind. Aber immerhin bestätigt der Gebrauch dieses Worts zur Bezeichnung einer literarischen Arbeit die Echtheit der Titelform bei Ebedjesu. Cf. den Gebrauch von *λαβύρινθος* Refut. X, 5 mit dem Titel *σμικρὸς λαβύρινθος* bei Theodoret haer. fab. II, 5.

2) So Döllinger, Hippolytus und Kallistus S. 24, neuerdings wieder Lightfoot p. 395, nachdem er seine frühere Hypothese, daß der Titel sich auf den Dialog des Cajus mit Proklus beziehe, zurückzunehmen genöthigt war p. 388. Durch „und“ sind alle einzelnen Titel bei Ebedjesu aneinander gereiht. Sollte in diesem Fall das „und“ nur einen Theil neben dem Ganzen derselben Schrift besonders hervorheben, so müßte wenigstens die Apologie vor den Kephalaia genannt sein.

Werk Hipp.'s in Händen gehabt hat, welches sich nach den vorhandenen Auszügen ausschließlich mit Cajus und dessen Bestreitung der Apok. befaßte. Die Bruchstücke enthalten zwar kein Citat, aus welchem sich direkt ergibt, daß Cajus das 4. Ev. als hl. Schrift anerkannte. Aber Hipp. citirt einen Spruch aus demselben (Frg. V oben S. 979), was zur unausgesprochenen Voraussetzung hat, daß der Gegner der Apok. in der Anerkennung des 4. Ev. mit Hipp. einig war. Dagegen setzt der Titel der Apologie[1] Gegner voraus, welche Ev. und Apok. des Johannes bestritten, und wenn die Ordnung der in dieser Apologie vertheidigten Schriften auf der Kathedra Hipp.'s richtig angegeben ist, scheint es sich dabei vor allem um das Ev. gehandelt zu haben. Da wir nun von den sogen. Alogern und um die hier in Betracht kommende Zeit nur von diesen wissen, daß sie die sämtlichen Schriften des Johannes aus der Kirche verbannt wissen wollten (Bd. I, 223—262), so ist die Annahme nicht zu umgehen, daß Hipp. sich mit seiner Apologie gegen diese gewandt hat. Es ist aber wahrscheinlich diese Apologie früher als die Kephalaia geschrieben. Der Can. Mur. zeigt nämlich, daß zur Zeit von dessen Abfassung in oder bei Rom eine Vertheidigung des 4. Ev. und des 1. Briefs des Johannes viel eher geboten erschien, als eine Vertheidigung der Apok. (oben S. 34. 43. 46—52. 136). Das war kaum möglich, nachdem in Rom selbst die Apok. und nur diese unter den joh. Schriften so rücksichtslos angegriffen worden war, wie es nach unseren Fragmenten durch Cajus geschehen ist. Dagegen mit aller Energie sich auszusprechen, konnte ein Mann nicht unterlassen, der die Apok. so unbedingt hochstellt und soviel unwichtigere Controversen wie die über eine Schrift des Petrus und den Hirten des Hermas erörtert. Andrerseits setzt der C. Mur. voraus, daß man in Rom von der Verwerfung der joh. Schriften durch die Aloger damals Kenntnis hatte. Daß dies nur in Bezug auf das Ev. und die Briefe, nicht aber in Bezug auf die Apok. zum Ausdruck kommt, spricht nicht dagegen, daß es die Aloger waren, im Gegensatz zu welchen der Fragmentist den Ton des Apologeten anschlägt. Solange in Rom selbst, unter denen, welche der Fragmentist „die Unsrigen“ nennt, kein Widerspruch gegen die bis dahin unbedingt anerkannten Schriften laut geworden war, sondern

1) Auf der Kathedra Hipp.'s (Bunsen Hippolytus, I, 210; Lightfoot p. 325) *υπερ του κατα ιω | αννην | ευαγγελιου και απο | καλυψεως*, bei Ebedjesu in merkwürdiger Umstellung, aber selbstverständlich richtiger Ergänzung: „Apologie für die Offenbarung und das Evangelium (eigentlich Predigt) des Johannes, des Apostels und Evangelisten“.

nur die Kunde vorlag, daß im fernen Kleinasien Einige die johanneischen Schriften verwarfen, war der Verfasser einer so kurzen Abhandlung nicht genöthigt, die Streitfrage förmlich zur Sprache zu bringen und an allen einschlagenden Punkten sein Wissen darum und sein Interesse daran anzudeuten. Ist demnach der Can. Mur. zu einer Zeit geschrieben, als Cajus mit seinem Urtheil über die Apok. noch nicht hervorgetreten war, als man aber in Rom von der Kritik der Aloger bereits Kunde besaß, so wird auch Hipp. früher Anlaß gehabt und benutzt haben, die joh. Schriften überhaupt in seiner Apologie gegen die Aloger zu vertheidigen, als ihn der in seiner nächsten Nähe erfolgte Angriff des Cajus auf die Apok. veranlaßte, diesem noch in einer besonderen Schrift zu antworten. Die Schrift gegen Cajus, wahrscheinlich aber auch schon die Apologie, gehört einer etwas späteren Zeit an, als die Schrift über den Antichrist und der Danielcommentar. In letzterem beruft sich Hipp. wiederholt p. 6, 27; 11, 20 auf die Schrift über den Antichrist. Dem entspricht das Bild der Zeitverhältnisse in diesen beiden Schriften. Während in Antichr. die Lage der Christen in der Welt nur im allgemeinen als eine stets bedrängte dargestellt ist (Lagarde p. 30, 14; 32, 6), hören wir im Danielc. von einem kaiserlichen Edikt und darauf gegründeten gerichtlichen Anklagen gegen die Christen und von bedrohlichen Zuständen, welche bei jeder Gelegenheit wieder zu blutiger Verfolgung führen können.[1] Mit Recht nimmt man an, daß Antichr. vor 202, der Kommentar nach diesem Jahre geschrieben wurde.[2] Wahrscheinliche Ansätze sind: Antichr. um 200, Danielc. um 204. In diesen beiden Schriften zeigt sich nun aber nicht die leiseste Spur davon, daß die Apok., von welcher der Verfasser ausgiebigen Gebrauch zu machen hatte, ein Gegenstand der Kritik geworden war. Es stehen sich gegenüber eine schwärmerische Über-

---

1) Lagarde p. 149, 6—19; Bratke p. 15, 20—23. Auch die Schilderung der letzten Drangsale der Zukunft p. 39 ist sichtlich mit Farben gemalt, welche der Geschichte der letzten Vergangenheit entlehnt sind. Der Ton, in welchem vom römischen Staat geredet wird, scheint hier verschärft. Er ist zwar auch jetzt noch *ὁ κατέχων* p. 17, 26, aber doch eine satanische Karrikatur des Reiches Christi p. 8, 12—24.

2) Overbeck, Quaest. Hippol. p. 100: de Antichr. um 200; Bardenhewer, Hipp. Commentar zu Daniel S. 68, diesem Ansatz zustimmend, setzt den Commentar um 202. Lightfoot, welcher p. 393 den im Commentar p. 15, 9—23 erwähnten syrischen Bischof ohne nähere Begründung mit dem Schriftsteller Judas bei Eus. h. e. VI, 7 identificirt, scheint gleichfalls eine Abfassung bald nach 202 anzunehmen.

spannung der eschatologischen Erwartung und ein Zweifel an der Wahrheit aller biblischen Weissagung. Gewiß ist es für das Verständnis der Opposition gegen die Apok. von Wichtigkeit, daß Hipp. uns an Beispielen aus der jüngsten Vergangenheit, aus den Jahren 200—205 veranschaulicht, wie leicht die eine Stimmung in die andere umschlug.[1] Davon aber, daß die überspannten Erwartungen und die bittern Enttäuschungen jener Tage eine förmliche Verwerfung des Buchs der Apok. zur Folge gehabt haben, fehlt jede Andeutung, obwohl es nicht an Stellen fehlt, wo man eine Berücksichtigung dieser kritischen Bewegung erwarten sollte, wenn sie damals bereits als eine kirchlich bedeutsame Erscheinung in den Gesichtskreis Hipp.'s getreten war, und vollends dann, wenn sie in der nächsten Umgebung Hipp.'s einen so kühnen Vertreter wie Cajus gefunden hatte. Hier ist es überall nur die Schrift, die biblische Weissagung überhaupt oder das Weissagungswort Jesu insbesondere, was gegenüber dem Zweifel des Unglaubens aufrechterhalten wird.[2]

Wir dürfen daher mit einem beträchtlichen Maß von Wahrscheinlichkeit folgende Reihe aufstellen: 1) Hipp. de Antichristo um 200, 2) Hipp.'s Danielcommentar um 204, 3) Hipp.'s Apologie für das Ev. des Johannes und (beiläufig) die Apok. desselben etwa gleichzeitig mit dem Can. Murat. um 205—210 (oben S. 136), 4) die Veröffentlichung der Ansicht des Cajus über die Apok. um 210—215, 5) bald darauf Hipp.'s Kephalaia gegen Cajus.

3. Aber wer ist Cajus? Nach diesen Fragmenten kann kein Zweifel dagegen aufkommen, daß Cajus der wirkliche Name eines Mannes ist, welcher sein abschätziges Urtheil über die Apok. in einer Schrift niedergelegt und unter anderem durch kritische Bemerkungen zu einzelnen Stellen der Apok. begründet hatte; und zwar scheint das kürzlich geschehen, jedenfalls Cajus ein noch lebender Zeitgenosse Hipp.'s zu sein. In Übereinstimmung mit den vorstehenden literargeschichtlichen Erwägungen ergibt sich dies aus der Anrede in Frg. V. Wenn Barsalibi ihn dreimal als Ketzer bezeichnet[3], so haben wir

1) Bratke p. 6, 5—20; 14, 13 — 18, 22 cf. Neue kirchl. Zeitschr. 1891 S. 511—515.

2) Bratke p. 6, 15 ff.; 14, 16; 15, 11; 16, 24—32; 17, 7—9; 37, 33 — 38, 3; 43, 8—23; 44, 15—19. Die Anführung der Apok. als einer hl. Schrift und eines Werks des Apostels und Propheten Johannes verräth nirgendwo einen polemischen Gegensatz Lagarde p. 4, 15; 14, 14—18; 15, 11—22; 17, 14 ff.; 22, 28; 23, 20 ff.; 25, 26; Bratke p. 18, 13; 19, 12; 27, 24; 38, 1. 20.

3) Frg. I in., II post in. *αἱρεσιώτης*, Frg. V *αἱρετικός*.

keine Bürgschaft dafür, daß schon Hipp. ihn so genannt hatte. Es ist das aber sehr wohl möglich, und würde nicht beweisen, daß Cajus einer von der katholischen Kirche separirten Sekte angehörte; denn Hipp. hat auch die übrigens orthodoxen Aloger in den Ketzerkatalog aufgenommen (Bd. I, 223. 227. 237) und macht in Bezug auf den häretischen Charakter keinen wesentlichen Unterschied zwischen den Quartadecimanern und den Montanisten (refut. VIII, 18. 19). Daß er der Widerlegung des Cajus eine besondere Schrift gewidmet hat, beweist nur, daß dessen Angriff auf die Apok. Eindruck gemacht hatte. Ob dies mehr durch den bedeutenden Inhalt der Schrift des Cajus oder durch die übrigens anerkannte kirchliche Haltung und Stellung des Cajus begründet war, können wir aus diesen Fragmenten nicht entnehmen[1]. Dagegen ist die Bd. I, 24 A. 3 erwähnte Hypothese Lightfoot's durch unsere Fragmente endgiltig widerlegt; und es ist zu beklagen, daß der ausgezeichnete Forscher in seinen letzten Lebenstagen nicht mehr dazu gekommen ist, angesichts der neuen Funde, von welchen er noch Kenntnis genommen hat, gründlich mit seinen früheren Annahmen aufzuräumen[2]. Hat Hipp. einen Zeitgenossen Cajus in einer besonderen Schrift bestritten, so kann er in einer ungefähr gleichzeitigen Schrift, welche sich ebenso wie die Kephalaia gegen Cajus mit eschatologischen Fragen und mit Kritik angeblicher Apokalypsen befaßte, nicht sich selbst unter dem Namen Cajus redend eingeführt haben, sondern es ergibt sich von vorneherein als so gut wie gewiß, daß der Cajus der letzteren Schrift mit dem Cajus der ersteren identisch, also ein mit Hipp. gleichzeitiger, die Apok. des Johannes verwerfender Schriftsteller ist. Wir wußten bisher von diesem Schriftsteller Cajus einigermaßen Sicheres nur[3] durch

1) In erster Beziehung ist daran zu erinnern, daß Hipp. eine besondere Schrift gegen Marcion verfaßt hat (Bd. I, S. 600 A. 2), in letzterer an das syrische Fragment des Irenäus über das Passa Forsch. IV, 290. 303—308.

2) Lightfoot, Clement of Rome II, 377—388 hat die frühere Hypothese reproducirt und p. 380. 388 nur halb widerrufen, ähnlich in den noch zu Lebzeiten Lightfoot's erschienenen Essays (1889) p. 216 n. 2.

3) Alles, was Photius cod. 48 ed. Bekker p. 11, 40 — 12, 17 über Eusebius hinaus über Cajus mittheilt, ist den Scholien entnommen, welche er in einem Exemplar der dem Josephus, aber auch dem Justinus und dem Irenäus zugeschriebenen Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* gefunden zu haben versichert. Soll Photius nicht in einem Athemzug sich selbst in der widersprechendsten Weise über das Problem geäußert haben, so muß das dreimalige *φασί* die *παραγραφαί* d. h. den Scholiasten zum Subjekt

Eusebius, und dieser wußte von ihm nur durch die einzige Schrift, welche er ihm zuschreibt. Das war der Dialog des Cajus mit dem

---

haben. Nur die zwei Sätze vor dem 2. und 3. *φασί*, welches eben deshalb noch zweimal wiederholt werden mußte, gehören dem Photius an: *οὗ καὶ διάλογος φέρεται κτλ.* (offenbar nach Eus. h. e. II, 25, 6; VI, 20, 3 *ὑπερμαχοῦντα*, bei Photius *ὑπέρμαχον*) und *εἰ δὲ ἕτερος καὶ οὐχ οὗτός ἐστιν, οὔπω μοι γέγονεν εὔδηλον.* Statt des Punkts hinter *Ὠριγένους* bei Bekker p. 12, 6 und Lightfoot p. 347 letzte Zeile, ist ein Komma zu setzen. Was der Scholiast sagt, läßt sich in die Sätze zusammenfassen: 1) Die Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* ist weder von Josephus, noch Justinus, noch Irenäus, sondern von Cajus geschrieben, welcher sich in einer anderen seiner Schriften, dem sogenannten „Labyrinth", welches man fälschlich dem Origenes zugeschrieben hat, als Verfasser jener Schrift über das All bekennt. 2) Derselbe Cajus hat eine Schrift gegen Artemon und einen Dialog gegen den Montanisten Proklus geschrieben. 3) Dieser Cajus war unter den Bischöfen Victor und Zephyrin Presbyter der römischen Kirche, wurde aber auch zum Heidenbischof erwählt oder ordinirt. Zu 1. ist zu bemerken: Unter dem „Labyrinth" sind die sogen. Philosophumena zu verstehen (nicht wie Lightfoot p. 379. 396 meinte, das 10. Buch derselben für sich); denn die drei Angaben des Scholiasten passen vorzüglich auf die Philos. oder die Refutatio: A) Wir kennen zwar nicht den Titel, welchen der Verf. dieses Werks demselben gegeben hat, aber die Art, wie er X, 5 im Rückblick auf das ganze hier wesentlich vollendete Werk von dem *λαβύρινθος τῶν αἱρέσεων* spricht, welchen er nicht mit Gewalt, sondern mit Gründen vernichtet habe, begünstigt die Annahme, daß er es „Labyrinth" betitelt hat; dazu kommt, daß der Titel einer anderen, sowohl dem Cajus als dem Hipp. zugeschriebenen Schrift „das kleine Labyrinth" den Gegensatz einer anderen größeren Schrift desselben Verf. unter dem Titel „Labyrinth" oder „das große Labyrinth" voraussetzt. B) Der Verf. der Philosophumena bekennt sich X, 32 als Verf. des Buchs „vom Wesen des Alls". C) Die Philosoph. sind in den Hss., aus welchen das erste Buch derselben lange vor der Entdeckung der Bücher IV—X bekannt war, dem Origenes zugeschrieben. Da nun die Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* offenbar mit der auf der Kathedra Hipp.'s genannten *πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός* identisch ist, von welcher wir Fragmente besitzen (Lagarde p. 68, 8 — 73, 3; über die Unechtheit des Anhangs s. Forsch. III, 31), so steht fest, daß Hipp. der Verf. sowohl dieser Schrift, als der Philos. oder des (großen) Labyrinths ist. — Zu 2. ist zu bemerken: daß die Schrift gegen Artemon von Cajus verfaßt sei, weiß der Scholiast weder aus Eusebius, welcher den Verf. der Schrift nicht kennt und nennt (h. e. V, 28), noch aus Theodoret, welcher haer. fab. II, 5 dieselbe Schrift unter dem Titel *ὁ σμικρὸς λαβύρινθος* anführt, in Bezug auf den Verf. aber nur die ihm selbst sehr zweifelhafte Überlieferung mittheilt, daß es Origenes sei. Der Scholiast wird seine Meinung also daraus geschöpft haben, daß er entweder in der Schrift selbst eine Bezugnahme auf andere Schriften fand, von deren Abfassung durch Cajus er überzeugt war, oder

Montanisten Proklus[1]. Aus diesem entnahm Eusebius, daß die von Cajus darin dargestellte Disputation in Rom unter Bischof Zephyrinus stattgefunden habe, und daß Cajus ein „sehr gelehrter“ oder „beredter“ (VI, 20) und ein „kirchlicher“ (II, 25) Mann gewesen sei.

umgekehrt in diesen anderen Schriften ein Zeugnis dafür, daß ihr Verf. auch die Schrift gegen Artemon verfaßt habe. Nach dem, was vorhin über das große und das kleine Labyrinth bemerkt wurde, ist beides gleich wahrscheinlich und kaum zu bezweifeln, daß Hipp. der Verf. auch des kleinen Labyrinths (gegen Artemon) ist. Anders verhält es sich mit dem Dialog. Da der darin auftretende Vertreter der Kirche sich als Cajus bezeichnet, so galt er selbstverständlich als der Verfasser, so dem Eusebius wie dem Scholiasten. Die Irrtümer des Scholiasten in Bezug auf andere angebliche Schriften des Cajus, welche vielmehr der von ihm gar nicht genannte Hipp. geschrieben hat, sind nicht die Quelle seiner Meinung über den Dialog. Eher kann das umgekehrte Verhältnis statthaben. — Zu 3.: War der Scholiast davon überzeugt, daß Cajus die Philos., die Schrift vom All und die Schrift gegen Artemon verfaßt habe, so wird er auf diese Combination seine über Eusebius hinausgehenden Personalien gegründet haben. Daß dieser Cajus nicht nur unter Zephyrin, sondern schon unter Victor und zwar als Presbyter in Rom gelebt habe, ergab sich aus Refut. IX, 6 f. 11—13 cf. Eus. V, 28; daß er andererseits ein Bischof war, sah man aus Refut. I prooem. (ed. Gott. p. 4, 50 — 6, 84). Der Titel ἐθνῶν ἐπίσκοπος ist doch wohl nicht, wie Lightfoot p. 434 urtheilt, ein altertümlicher, sondern ein recht moderner Ausdruck. Ohne mich hier auf eine Untersuchung über den interessanten Gegenstand einzulassen, bemerke ich, daß der Kirchenhistoriker und monophysitische Bischof Johannes von Ephesus im 6. Jahrhundert, welcher sich selbst einen „Vorsteher der Heiden und Götzenzerstörer“ nennt, in der That ein mit der Bekehrung der Heiden und Unterdrückung des Heidentums beauftragter Bischof, eine Art von „episcopus in partibus infidelium“, ein Missionsbischof war (nach seiner syrischen Kirchengeschichte II, 4. 41. 44; III, 15. 36. 37, übersetzt von Schönfelder S. 44. 81. 84. 111. 133 f. cf. Joannis ep. Eph. comm. de beatis orient. verterunt Douwen et Land, 1889, p. 144, 31; 148, 21; 156, 14—24; 164, 14; 166, 25 ff.). Es ist daher wahrscheinlich, daß der Scholiast, dessen Zeit wir nicht kennen, aus der wiederholten Anrede an die Heiden in Refut. X, 31. 34, vielleicht auch aus der an die Hellenen gerichteten Schrift über das All (Lagarde p. 70, 2. 27; 72, 15) geschlossen hat, der Presbyter Cajus (d. h. Hippolyt), sei zugleich mit der Missionspredigt unter den Heiden in und bei Rom und mit der bischöflichen Aufsicht über die Neubekehrten betraut gewesen, und daß er dies so anachronistisch ausgedrückt hat.

1) H. e. II, 25, 6; III, 28; 31, 4; VI, 20. Aus dem Zusammenhang der letzten Stelle ergibt sich, daß das einzige Exemplar des Dialogs, welches Eusebius kannte, sich in der von Bischof Alexander um 220 begründeten Bibliothek zu Jerusalem befand und zwar neben Schriften des Hipp. und des Beryll von Bostra.

Abgesehen von dem Scholiasten bei Photius (s. oben S. 986 A. 3), in dessen Kopf der Name Cajus gänzlich den des Hipp. verdrängt hat, weiß uns Niemand von einem andern kirchlichen Schriftsteller der vorkonstantinischen Zeit Namens Cajus als diesem Römer und von einer anderen Schrift desselben als dem Dialog etwas zu melden. Es müßten daher zwingende Gründe dagegen vorliegen, ehe man daran zweifeln könnte, daß Hipp.'s Kephalaia gegen eben diesen Cajus gerichtet waren, und daß dieser seine Ansicht über die johanneische Apok. in jenem Dialog publicirt hat. Aber es ergeben sich bei näherer Betrachtung lediglich Bestätigungen der nächstliegenden Annahme. Ort und Zeit des Dialogs passen vorzüglich zu derselben. Hat Cajus, ein mit gelehrter Bildung ausgestattetes Mitglied, vielleicht ein Presbyter der römischen Kirche, seinen Dialog unter Zephyrin (a. 199—217), also vielleicht um 210 oder noch später herausgegeben, so ist sehr begreiflich, daß man in Rom und im Umkreis Roms um 205—210 zwar den Widerspruch der Aloger gegen alle johanneischen Schriften berücksichtigte, aber eine besondere Vertheidigung der Apok. noch für überflüssig hielt, und daß dagegen Hipp. um 215 sich berufen fühlte, in einer besonderen Schrift gegen Cajus die Apok. und nur diese zu vertheidigen (s. oben S. 982 ff.). Daß sich Cajus in seinem Dialog mit dem Montanisten Proklus über die johanneische Apok. geäußert hat, wäre ohnehin sehr naheliegend anzunehmen; denn erstens waren die Montanisten sämtlich eifrige Verehrer des Buchs, und zweitens hat Cajus im Dialog sich nicht nur im allgemeinen über die freche Erfindung von Schriften, welche die Montanisten für heilige hielten, geäußert und unter anderem aus diesem Anlaß ein genaues Verzeichnis der Paulusbriefe aufgestellt (Eus. VI, 20, 3), sondern auch eine von ihm für pseudapostolisch erklärte und dem Cerinth zugeschriebene Apok. aufs heftigste angegriffen (Eus. III, 28). Durch die neuen Fragmente sollte der Streit, welche Apok. Cajus dort bestritten hat, endgiltig entschieden sein. Ich wiederhole kurz die Gründe: Erstens ergibt die von jeder historischen Combination absehende Auslegung jenes längst bekannten Fragments, daß darin keine andere als die johanneische Apok. bestritten wird[1]. Zweitens ist die Annahme, daß die Apok., welche Cajus dem

1) Cf. Bd. I, 231 ff. Die bloße Verwunderung z. B. bei Lightfoot p. 386 f. darüber, daß ein gelehrter und kritischer Mann wie Cajus so gehässig und unzutreffend über ein von den meisten Christen jener Zeit hochverehrtes Buch sich geäußert haben sollte, ist an sich kein Gegen-

Cerinth zugeschrieben hat, eine andere sein sollte als diejenige, welche die Aloger demselben Ketzer zugeschrieben haben sollen, zumal beide im gleichen Gegensatz zum Montanismus sich bewegten, unglaublich. Drittens scheint es nicht nur so[1], sondern ist klar, daß Dionysius Alex. jene Kritik des Cajus gekannt und ohne jedes Schwanken auf die johanneische Apok. bezogen hat. Die theilweise wörtliche Übereinstimmung in der Schilderung und die gleiche geschichtswidrige Ansicht von der Lehre Cerinths schließen jeden Zweifel hieran aus (Bd. I, 228. 230). Nun bezeugt aber Dionysius, daß in der Schrift des von ihm nicht mit Namen genannten Kritikers d. h. des Cajus das Verdammungsurtheil über die fragliche Apok. durch eine auf die einzelnen Abschnitte der johanneischen Apok. eingehende Kritik begründet worden sei. Dadurch ist die Möglichkeit ausgeschlossen, daß Dionysius ein auf eine andere Apok. bezügliches Urtheil des Cajus irrtümlich auf die joh. Apok. bezogen habe. Bei jedem einzelnen *κεφάλαιον* der fraglichen Apok., welches Cajus zum Zweck der Begründung seines allgemeinen Urtheils kritisirt hat, mußte Dionysius bemerken, daß Cajus nicht die joh. Apok., in welcher die betreffenden *κεφάλαια* gar nicht zu lesen waren, sondern ein ganz anderes Buch im Auge habe. Dazu kommt nun viertens, daß nach obigen Fragmenten des Hipp. Cajus in der That die joh. Apok. aufs schärfste angegriffen hat, und zwar so, daß man darin die von Dionysius und Eusebius im Dialog mit Proklus vorgefundene und von ihnen auf die joh. Apok. bezogene Kritik deutlich wiedererkennt. Die Schilderung, welche Dionysius von der Form der Kritik gibt (*ἀνεσκεύασαν πάντῃ τὸ βιβλίον* [*καὶ*] *καθ' ἕκαστον κεφάλαιον διευθύνοντες κτλ.* Bd. I,

beweis und muß vor den neuen Fragmenten verstummen, in welchen Cajus ebenso gehässig und verkehrt über die Apok. urtheilt.

1) Dies gaben auch Gwynn p. 398 (s. jedoch p. 409) und Ligtfoot p. 386 zu. — Mit der Kritik des Cajus scheint sich Dionysius auch nach dem Bericht des Hieronymus in der Vorrede zu lib. XVIII in Isaiam (Vallarsi IV, 767) nahe berührt zu haben. Hieronymus hat, was er gibt, nicht aus Eus. h. e. VII, 24. 25, sondern sicherlich aus den von ihm selbst dort erwähnten „duo volumina“ seines ehemaligen Lehrers Apolinarius gegen Dionysius Alex. Wenn Hieronymus hier behauptet, daß Dionysius die fragliche Schrift gegen Irenäus gerichtet habe, und wenn er v. ill. 69 von 2 Büchern des Dionysius gegen Nepos sagt, so wird er beide Male dieselbe aus zwei Büchern bestehende Schrift *περὶ ἐπαγγελιῶν* im Sinn haben (Eus. VII, 24, 1), auf deren Titel weder Nepos noch Irenäus genannt war. Daß darin Irenäus als Chiliast erwähnt und bestritten war, ist nicht zu bezweifeln und ist ebenso charakteristisch für das Verfahren des Dionysius, als das Schweigen des Eusebius über diese Thatsache für diesen ist.

224 A. 1) trifft zu. Fünf Proben von eben diesem Verfahren haben wir jetzt in Händen. Ferner hat Cajus nach Eus. III, 28 von dem Verf. der fraglichen Apok. behauptet, daß er in einem feindlichen Gegensatz zu den göttlichen Schriften stehe. Diesen Vorwurf der Schriftwidrigkeit erhebt Cajus gegen die joh. Apok. in allen 5 Fragmenten. Der Vorwurf, daß sie Unmögliches und Unwürdiges enthalte (Frg. I. IV) ist jenem untergeordnet. Cajus hat sich nach Eus. III, 28 über die Zahl der 1000 Jahre aufgehalten; eben diese sehen wir Hipp. in Frg. V in apologetischem Sinne deuten. Auch von dem, was nach Eus. III, 28; VII, 25 der Hauptangriffspunkt für Cajus im Dialog gewesen war, von der Behauptung, daß die Apok. das Millenium als ein Reich fleischlicher Genüsse darstelle, fehlt in unserem Frg. V keineswegs die Spur (oben S. 979 f. A. 3). Ganz ohne Bestätigung in den neuen Fragmenten ist nur die Behauptung des Cajus, daß Cerinth Verfasser der Apok. sei. Aber eine Äußerung über den Ursprung und Verfasser derjenigen Apok., welche Hipp. in diesen Fragmenten gegen Cajus vertheidigt, kann in der dem Hipp. vorliegenden Schrift des Cajus nicht gefehlt haben, und daß Barsalibi uns nichts davon aufbewahrt hat, bedarf keiner Erklärung (oben S. 981 f.).

Die Stellung des Cajus zur Apok. erscheint auch geschichtlich wohl begreiflich. Die chiliastischen Aufregungen der Zeit des Septimius Severus[1] und das Umsichgreifen des Montanismus im Abendland erklären sie ausreichend. Daß Cajus auf die Urtheile und einzelne Argumente der Aloger zurückgriff (s. oben S. 977 A. 1 zu Frg. IV), ohne sich ihrem Verdammungsurtheil über die sonstigen joh. Schriften anzuschließen, beweist, daß er wohl Kenntnis von der Richtung der Aloger hatte, aber nicht in direktem Zusammenhang mit jener kleinasiatischen Partei stand. Es ist mindestens wahrscheinlich, daß er nur durch Hipp.'s Apologie der joh. Schriften von den Alogern wußte. Wie so oftmals im Laufe der Zeiten, mag auch in diesem Fall der Apologet Zweifel, die er dämpfen wollte, erst recht angefacht und zu neuen Angriffen Stoff und Anregung geboten haben.

---

1) Judas bei Eus. h. e. VI, 7; der Bischof in Syrien und der in Pontus bei Hipp. in Danielem p. 15, 9—16, 30; die Vision bei Tert. c. Marc. III, 24.

9. Acta martyrum Scillitanorum.

Seitdem ich von dieser Urkunde des J. 180 unter der Voraussetzung, daß der von Usener herausgegebene griech. Text[1] das Original sei, wiederholt Gebrauch gemacht habe (Bd. I, 49. 82. 86. 102), ist unsere Kenntnis der Urkunde in einer Richtung erweitert worden, welche jene Voraussetzung aufzugeben nöthigt. Nachdem in den Analecta Bollandiana VIII (1889) p. 5—8 die kürzere lateinische Recension, von welcher Mabillon[2] nur wenige Zeilen nach einem reichenauer Codex herausgeben konnte, nach einem Carnotensis saec. XIII—XIV vollständig veröffentlicht ist, hat neuerdings A. Robinson, ohne von dieser Ausgabe zu wissen, denselben Text nach einer Hs. des britischen Museums saec. IX und zwei minder guten Hss. saec. XI und XIII in sehr verbesserter Gestalt herausgegeben[3]. Die Hs. der Bollandisten stimmt in allem wesentlichen[4] mit diesen jüngeren Hss. Robinsons (BC) gegen die ältere (A) überein und unterscheidet sich wie BC von A hauptsächlich durch eine beträchtliche Anzahl von Erweiterungen, welche sich durchweg als spätere Zusätze zu dem in A erhaltenen ursprünglichen Schriftstück erweisen. Ebenso unbestreitbar ist, daß sowohl die von Baronius[5] nach mehreren Hss., als die von Ruinart p. 79 nach einem Colbertinus herausgegebene Recension, sowie die mit letzterer wesentlich identische, welche Aubé zuerst herausgab[6], auf die zuletzt ans Licht gekommene kürzeste Gestalt der Akten als ihre gemeinsame Wurzel zurückgehe.

Was mich zur Annahme der Originalität des griechischen Textes

1) Im Index scholarum der Universität Bonn 1881. Robinson in der sogleich zu nennenden Schrift gibt den griech. Text p. 113 ff. zur Seite des lateinischen auf Grund neuer Vergleichung der im J. 890 geschriebenen einzigen Hs. ohne jede Verbesserung p. 108.

2) Vetera Analecta IV, 153, auch bei Ruinart, Acta prim. mart. 1689 p. 81.

3) Texts and studies vol. II, Nr. 2 The passion of S. Perpetua with an appendix on the Scillitan martyrdom. 1891 p. 105—121 cf. meine Recension im Theol. Literaturbl. 1892 S. 44.

4) Unwesentlich ist die Eintheilung in drei Lektionen, scheint auch ohne Einfluß auf den Text geblieben zu sein, während in Mabillons Text die Anfangsworte *in diebus illis*, eine gewöhnliche Formel in den Lektionarien, aus der gottesdienstlichen Vorlesung herrühren.

5) Annales eccl. ad ann. 202 (ed. Mogunt. 1601) vol. II, 366, wiederabgedruckt bei Ruinart p. 77 und Robinson p. 118.

6) Étude sur un nouveau texte des actes des martyrs Scillitains (1881) p. 36, auch bei Robinson p. 119 f.

bewog, waren nicht die Voraussetzungen und Gründe, durch welche Aubé zu diesem Ergebnis gelangte. Darin hatte Usener p. 3 von vorneherein gegen Aubé p. 12 Recht, daß es gegen alle Wahrscheinlichkeit sei anzunehmen, daß die Verhandlungen vor dem römischen Proconsul in Karthago in griechischer Sprache geführt worden seien. Daß der Proconsul griechisch verstanden haben wird, und daß literarisch gebildete Afrikaner wie Apulejus und Tertullian das Griechische ziemlich sicher handhabten, thut ebensowenig zur Sache, als daß weniger gebildete Afrikaner punischer Herkunft das Lateinische nur wenig oder gar nicht verstanden (Bd. I, 40 f. 48 ff.). Letzteren wäre mit dem Griechischen erst recht nicht geholfen gewesen; nur ein des Punischen kundiger Dolmetscher wäre etwa erforderlich gewesen, um sie zu verhören. Dadurch aber, daß das Lateinische die Sprache der gerichtlichen Verhandlung war, wäre nicht ausgeschlossen, daß ein Christ von der Bildung eines Tertullian, etwa in Rücksicht auf weitere Verbreitung seines Berichts außerhalb der Heimat, diesen griechisch abgefaßt hätte. Es würde derselbe dann trotz Mangels einer lateinischen Vorlage, eben darum, weil er eine lat. geführte mündliche Verhandlung in griech. Schrift wiedergab, gewissermaßen eine Übersetzung gewesen sein, und manche Sonderbarkeiten des Ausdrucks ließen sich hieraus erklären. Ob dieser Fall wirklich vorliegt, läßt sich nur durch Vergleichung der Texte feststellen. Die bisherige, sehr mangelhafte Kenntnis der lat. Texte erweckte den Schein, als ob in denselben verschiedene Versuche, den griech. Text zu übersetzen, vorlägen. Dadurch, daß andrerseits die lat. Texte auf eine gemeinsame Grundlage zurückzugehen schienen, war nicht ausgeschlossen, daß die Redaktoren der verschiedenen Recensionen auf ein griech. Original zurückgriffen, wie das bei der lat. Bibel so vielfach geschehen ist. Um in Kürze einige Beispiele geben zu können, bezeichne ich die kürzeste lat. Recension durch A (und zwar durch Beifügung von a b c die codd. ABC Robinsons, durch d den der Bollandisten, durch m denjenigen Mabillon's), durch B den Text des Baronius, durch C die zuerst von Ruinart (r) und nach anderer Hs. von Aubé (s) herausgegebene Recension, durch G den griech. Text. Gleich zu Anfang gibt G *ἀλλὰ μὴν* (2. Hand *μὴ δὲ*) *καὶ κακῶς δεχθέντες εὐχαριστοῦμεν*, A *sed male accepti gratias egimus*, B *sed male suscepti a vobis gratias egimus semper*, C *sed male tractati ac lacessiti semper deo gratias egimus*. Es schien ein dreifacher Versuch vorzuliegen, *δεχθέντες* lat. wiederzugeben; außerdem schien der Übersetzer *καὶ* vor *κακῶς* übersehen zu haben; endlich schienen, ab-

gesehen von dem bis dahin nur durch das kleine Fragment m bekannten A, die Lateiner den einfachen Grundtext mannigfach erweitert zu haben. Aber es steht nichts im Wege, A für die Wurzel von BCG zu halten. Wenn G *μὴν καί* zusetzt, so hebt er nur stärker hervor, daß das hier beschriebene Verhalten eine Steigerung über die bloßen Verneinungen vorher darstellt. Er übersetzt *male accepti* wörtlich[1], während BC diesen klassischen Ausdruck durch minder gewählte und dagegen deutlichere ersetzen. — Nachher gibt G *ἀλλ' εἴ τι καὶ πράσσω, τὸ τέλος ἀποτίνυμι* d. h. „wenn ich ein Geschäft mache, bezahle ich die darauf gesetzte Steuerabgabe", dafür A *sed siquid emero* (so acd, *quidem mei noro* b), *teloneum* (a, *theloneum* bcd) *reddo,* B *sed quodcunque emam, tributum reddo,* C *si quid autem in publicum egero de id* (so r, *emero* [*et*] *de* s) *exactoribus publicis* (s + *evenit*) *vectigalia reddo.* Solange A und Cs unbekannt waren, schienen verschiedene lat. Übersetzer *τέλος* verschieden übersetzt und überdies C *πράσσω*[2] misverstanden zu haben. Nun sehen wir, daß *egero* nur ein Schreibfehler für *emero* ist, und daß der Wechsel zwischen *vectigalia* und *tributum* nicht Anzeichen einer Abhängigkeit zweier Lateiner von einem griech. Urtext ist, sondern daher stammt, daß der lat. Urbericht das griech. Wort *teloneum* enthielt, welches von den späteren Bearbeitern der eine durch *tributum,* der Andere durch *vectigal* ersetzte. — Weiterhin gibt G (*ὁ ἀνθύπατος*) *ἔφη πρὸς τοὺς λοιπούς· ἀπόστητε ἀπὸ τῆς ἀποδειχθείσης ταύτης πιθανότητος,* A *dixit: ceteris* (so interpungirt a, während bcd *ceteris* ganz auslassen) *desinite* (cd *desine*) *huius esse persuasionis;* B *dixit: de caetero a tumultu garrulitatum quiescite, et accedentes sacrificate diis;* C *ad ceteros ora convertit et socios* (r + *sancti*) *Sperati sic adorsus est dicens: desinite huius esse* (s, *etiam* r) *persuasionis* (s + *cultores*), *qua Speratus inlectus est* etc. Es schien C richtig *πρὸς τοὺς λοιπούς,* B dagegen *τοῦ λοιποῦ* gelesen zu haben, und die verschiedenen Äquivalente für *πι-*

---

1) Die Änderungsvorschläge von Aubé: *λεχθέντες* oder *διωχθέντες* oder *κακά* (für *κακῶς*) *δεχθέντες* (= *δεξάμενοι*) sind überflüssig. Wie verbreitet der Gebrauch von *δεχθῆναι* in aktivem Sinne sein mag, so zweifellos ist auch der passive Sinn. Abgesehen von den Compositis (Kühner, Griech. Gr. I, 797) fehlt es nicht an direkten Belegen: Lev. 7, 18; 19, 7 LXX. Lightfoot, Ignatius I, 508 citirt Joseph. ant. 18, 6, 4.

2) Cf. besonders Hermas, sim. I, 10 f. *πράσσειν,* vis. I, 3, 1; III, 12, 2; mand. IV, 2, 1; sim. IV, 5 *πράξεις,* vis. II, 3, 1; mand. III, 5; X, 1, 4 *πραγματεία* und dazu m. Hirten des Hermas S. 81.

θανότης waren allenfalls als Übersetzungsversuche begreiflich. Nun sieht man aber an den Varianten von A, daß das *ceteris* des lat. Urberichts nicht immer verstanden worden ist und daher den Bearbeiter B leicht zu verkehrter Änderung veranlaßte. Derselbe B hat auch nicht *πιθανότης* anders übersetzt, als AC, sondern *persuasio* hier in freiester Weise umschrieben und gleich darauf, wo das Wort im Munde des Christen wiederkehrt, durch *concitatio* ersetzt. Ein Beweis für die Originalität des G liegt auch nicht in dem Namen *Κελεστῖνον* (Robinson p. 117, 15), aus welchem nach Renan bei Aubé p. 12 die Formen der lat. Texte: *Laetantium* (AaBCs), *Lactantium* (C r), *Laetacium* (Abd), *Laecatium* (Ac) dadurch entstanden sein sollten, daß der Lateiner die erste Silbe des griech. Namens als *καί* las. Aber dieses Misverständnis lag sehr fern, da alle übrigen Namen der Reihe, in deren Mitte dieser steht, außer dem letzten in G ohne verbindendes *καί* neben einander stehen, und da *Caelestinus* von einem lateinischen Übersetzer leicht als guter lat. Name erkannt werden mußte. Weniger verwunderlich ist, daß G mit einem jedenfalls ungewöhnlicheren lat. Namen nicht zurechtkommen konnte und einen ihm bekannten daraus machte. Fand er *Laecatius* oder *Lactantius* vor, so hat er die beiden ersten Konsonanten umgestellt, aus *L. C* ein *K. Λ* gemacht. G erweist sich an mehreren Stellen als Übersetzer von nicht allzugroßer Geschicklichkeit. Wenn er, wie schon erwähnt, *persuasio*, was doch hier Überzeugung heißt, durch *πιθανότης* übersetzt, was doch Überredung und Überredungskunst bedeutet[1], so fühlte er selbst das Bedürfnis, durch den Zusatz *ἀποδειχθεῖσα* auszudrücken, daß es sich um einen Wahn handele, von dem erwiesen sei, daß man sich dazu habe beschwatzen lassen. Wäre G Robinson p. 113, 18 *ἐναρξαμένου σου πονηρὰ λέγειν κατὰ τῶν ἡμετέρων ἱερέων* Original, so müßte man annehmen, daß etwa eine Beschimpfung der heidnischen Priester den Anlaß zur Verhaftung des Speratus gegeben hätte. In der That zeigt A *initianti tibi mala de sacris nostris aures non praebebo*, daß der Richter aus den vorangehenden Aussagen des Speratus schließt, er werde nun anfangen, bei offener Darlegung des christlichen Bekenntnisses die römische Religion zu schmähen, und daß G, der nicht wußte, was *sacra* hieß, an *sacri* dachte und meinte, dies könne = *sacerdotes* sein[2]. Hieran schließt sich in A *sed po-*

1) Irenäus I praef. § 3 gebraucht dies Wort neben *πιθανολογία* (Kol. 2, 4) im Sinn von Ueberredungskunst, der alte Übersetzer gibt beides durch *suadela*.

2) In diesem Fall könnte der Fehler auch innerhalb der griech.

tius iura per ingenium (so a, *iurate per genium* bcd) *domni nostri* (om. bcd) *imperatoris*, wesentlich ebenso B C s (*genium*, Cr *regnum*). Kurz vorher hatte Saturninus gesagt *iuramus per ingenium* (Aa, *genium* Abcd BCs, *regnum* Cr) *domni* etc. Ein Grieche würde dafür etwa *ὀμνύομεν τὴν Καίσαρος τύχην* gesagt haben[1]. G dagegen schreibt *ὀμνύομεν κατὰ τῆς συμπεφυκυίας εὐδαιμονίας τοῦ δεσπότου ἡμῶν βασιλέως*, sodann p. 113, 20 einfacher *κατὰ τῆς εὐδαιμονίας κτλ.* Er wird *per ingenium* vorgefunden haben und fühlte sich wenigstens an der ersten Stelle gedrungen, dies pedantisch zu übersetzen, als ob er *per ingenitam felicitatem* vor sich hätte. — Eine falsche Übersetzung von *moram triginta dierum* (A) ist *προθεσμία τριάκοντα ἡμερῶν* p. 115, 28. Es steht zu hoffen, daß die Originalität des kürzeren lat. Textes dieser Akten ebenso anerkannt werde, wie die der ausführlichen lat. Passio Perpetuae, welche durch die Entdeckung einer griech. Übersetzung vorübergehend in Frage gestellt schien[2].

Von unmittelbarer Bedeutung für die Geschichte des Kanons ist die Bd. I, 102 f. erörterte Stelle, welche in folgenden Gestalten vorliegt:

A *Saturninus proconsul dixit: Quae sunt res in capsa* (so b, *ca* c, *causa* ad) *vestra? Speratus dixit: Libri* (so a, *venerandi* [*-da* b] *libri legis divinae* bcd) *et epistulae Pauli* (so abc, *Petri* d, add. *apostoli* bcd) *viri iusti.* In B lauten Frage und Antwort: *Qui sunt libri, quos adoratis legentes? — Quatuor evangelia domini nostri Jesu Christi et epistolas sancti Pauli apostoli et omnem divinitus inspiratam scripturam.* In C *Quae sunt* (s, *est* r), *dicite mihi, res doctrinarum in causa et religione vestra? — Libri evangeliorum et epistolae Pauli viri sanctissimi apostoli.* In G *Ὁποῖαι πραγματεῖαι ἐν τοῖς ὑμετέροις ἀπόκεινται σκεύεσιν; — Αἱ καθ' ἡμᾶς βίβλοι καὶ αἱ προσεπιτούτοις ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ ὁσίου ἀνδρός.* Über die Ursprünglichkeit des Textes A, wie er hier und schon bei Robinson construirt ist, wird kein Wort

---

Textüberlieferung durch Verschreibung von *ἱερῶν* in *ἱερέων* entstanden sein; aber es bliebe das unpassende aoristische Particip. An mehreren Stellen läßt sich G leicht verbessern. Es wird p. 115, 15 statt *διαμεῖναι πορεύομαι* nach A *volo esse* zu schreiben sein *διαμεῖναι ποθοῦμαι.*

1) Mart. Polycarpi c. 9. 10 cf. Ligtfoot, Ignatius II, 962.

2) Cf. Robinson l. l. p. 3—8, dort p. 4 der Widerruf von Harris, welcher 1890 bei Herausgabe der griech. Übersetzung diese für das Original erklärt hatte cf. auch oben Bd. I, 50 A. 1.

zu verlieren sein. Auf die Frage des Richters: „Was für Sachen habt ihr da in euerem Kasten?“ antwortet Speratus zunächst ganz allgemein: „Bücher“ und hebt dann noch besonders die selbstverständlich gleichfalls in Buchform vorhandenen Briefe des Paulus hervor. Von der Heiligkeit der Bücher und dem Amtscharakter des Paulus zu reden, war hier nicht am Platz. Die Bezeichnung des Paulus als *vir iustus* läßt noch deutlicher, als der griech. Text, auf welchen ich bis dahin allein angewiesen war, erkennen, welches apologetische Motiv die Hervorhebung der Briefe des Paulus und dessen Charakteristik als eines legalen und loyalen Mannes veranlaßt hat (Bd. I, 103). B hat den ersten Theil der Antwort bereits in die Frage aufgenommen. Vielleicht gilt das Gleiche von G; denn *πραγματεῖαι* heißt häufig „schriftliche Ausarbeitungen“. Daher mußten BG die allgemeine Antwort des Urtextes (*libri*) durch eine nähere Charakteristik dieser Bücher ersetzen. C baut auf der falschen LA *causa* (Aad) statt *capsa* (Ab G) seine schwülstige Paraphrase auf. Am nächsten hat sich G dem Urtext gehalten, und er ist nicht anders zu emendiren und zu übersetzen, als Bd. I, 86 A. 1 geschehen ist.

10. Die Gegner und Vertheidiger der Kanonicität des Philemonbriefs im 4. Jahrhundert.

Die Ausführungen in Bd. I, 268 ff. bedürfen der Begründung, welche ihnen nur eine kritische Untersuchung der Vorrede des Hieronymus zu seinem Commentar über den Philemonbrief geben kann. Anstatt den Text, was sonst unumgänglich wäre, stückweise zu den einzelnen Beweisführungen heranzuziehen, theile ich ihn vollständig mit und zwar, da mir die Mittel zu einer neuen Recension des Textes nicht zu Gebote stehen, nach Vallarsi VII[2], 741—744.

1. *Qui nolunt*[1] *inter epistolas Pauli eam recipere, quae ad Philemonem scribitur, aiunt non semper apostolum nec omnia „Christo in se loquente“ dixisse, quia nec humana imbecillitas unum tenorem sancti spiritus ferre potuisset, nec huius corpusculi necessitates sub praesentia domini semper complerentur, velut disponere prandium, cibum capere, esurire, saturari, ingesta digerere, exhausta complere. Taceo de ceteris, quae ex-*

1) Daß Victorius mit Unrecht „ex corruptis codicibus“ *volunt* aufgenommen hat, ist selbstverständlich.

quisite et coacte[1] *replicant, ut affirment fuisse aliquod tempus, in quo Paulus dicere non auderet „Vivo iam non ego, vivit vero in me Christus“* (Gal. 2, 20), *et illud „An experimentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus“* (2 Kor. 13, 3). *Quale, inquiunt, experimentum Christi est audire „Penulam, quam reliqui Troade apud Carpum, veniens tecum affer“* (2 Tim. 4, 13), *et illud ad Galatas* (5, 12) *„Utinam et excidantur qui vos conturbant“, et in hac ipsa epistola* (Philem. 22) *„Simul autem et praepara mihi hospitium“. Hoc autem non solum apostolis sed prophetis quoque similiter accidisse; unde saepius scriptum feratur „Factum est verbum domini ad Ezechiel“ vel ad quemlibet alium prophetarum, quia post expletum vaticinium rursum in semet revertens homo communis fieret e propheta, et excepto domino nostro Jesu Christo in nullo sanctum spiritum permansisse*[2]. *Quod signum et Joannes baptista acceperat, ut super quem vidisset spiritum sanctum descendentem et manentem in eo, ipsum esse cognosceret* (Jo. 1, 33). *Ex quo ostendit*[3], *super multos quidem descendere spiritum sanctum, sed proprium hoc esse salvatoris insigne, quia permaneat in eo. His et ceteris istiusmodi*[4] *volunt aut epistolam non esse Pauli, quae ad Philemonem scribitur, aut etiamsi Pauli sit, nihil habere quod aedificare nos possit, et a plerisque veteribus repudiatam, dum commendandi tantum scribatur officio, non docendi.*

2. *At e contrario qui germanae auctoritatis eam esse defendunt, dicunt numquam in toto orbe a cunctis ecclesiis fuisse receptam, nisi Pauli apostoli crederetur; et hac lege ne secundam quidem ad Timotheum et ad Galatas eos debere suscipere, de quibus et ipse humanae imbecillitatis exempla protulerit*[5]: *„Paenulam“ etc. et „Utinam excidantur“ etc. Inveniri plurima et ad Romanos et ad ceteras ecclesias maximeque ad Corinthios remissius et quotidiano pene sermone dictata, in quibus apostolus loquatur „Ceteris autem ego dico, non dominus“* (1 Kor. 7, 12).

---

1) Alii *coacta.*

2) Alii *remansisse.*

3) Alii *ostenditur,* offenbar falsch.

4) Man vermißt *demonstrare.*

5) Erasmus und Martianay *ipsi . . . protulerunt.* Es ist vielmehr derselbe Eine, auf welchen sich das *ostendit* bezieht s. A. 3. Auch wäre ein Indicativ hier sehr störend mitten in der indirekten Rede des Referats.

Quas et ipsas, quia aliquid tale habent, aut Pauli epistolas non putandas, aut si istae recipiuntur, recipiendam esse et ad Philemonem ex praeiudicio similium receptarum. Valde autem eos et simpliciter errare, si putent cibum sumere, hospitium praeparare, vestimenta conquirere esse peccatum, et asserere fugari[1] *spiritum sanctum, si corpusculi paulisper necessitatibus serviamus.*

3. *„Nolite, inquit apostolus, contristare spiritum sanctum, in quo signati estis in die redemtionis“* (Eph. 4, 30). *Quibus operibus spiritus sanctus contristetur, propheta commemorat, multis in ordine vitiis peccatisque digestis ad extremum inferens: „In omnibus istis contristabas me“* (Ezech. 16, 43). *Alioqui calicem aquae frigidae porrigere, pedes lavare, immolare vitulum, prandium praeparare peccatum sit, quum sciamus ex his rebus in dei quosdam filios adoptari. Non est huius temporis ad omnia respondere, quia nec omnia, quae illi proponere solent, intulimus. Quodsi non putant eorum esse parva, quorum et magna sunt, alterum mihi conditorem iuxta Valentinum, Marcionem et Apellen formicae, vermium, culicum, locustarum, alterum caeli, terrae, maris et angelorum debent introducere. An potius eiusdem potentiae est, ingenium quod in maioribus exercueris etiam in minoribus non negare?*

4. *Et quoniam Marcionis fecimus mentionem, Pauli esse epistolam ad Philemonem saltem Marcione doceantur auctore, qui quum ceteras epistolas eiusdem vel non susceperit vel quaedam in his mutaverit atque corroserit, in hanc solam manus non est ausus mittere, quia sua illam brevitas defendebat.*

5. *Sed mihi videntur, dum epistolam simplicitatis arguunt, suam imperitiam prodere non intelligentes, quid in singulis sermonibus virtutis ac sapientiae lateat. Quae orantibus vobis et ipso nobis sancto spiritu suggerente, quo scripta sunt, suis locis explanare conabimur. Si autem brevitas habetur contemtui, contemnatur Abdias, Naum, Sophonias et alii duodecim prophetarum*[2]*, in quibus tam mira et grandia sunt quae feruntur, ut nescias, utrum brevitatem sermonum in illis admirari debeas, an magnitudinem sensuum. Quod si intelligerent hi, qui epistolam ad Philemonem repudiant, nunquam brevitatem despicerent,*

1) Martianay *asserere a se refugari*, ist eine sinnlose Dittographie.
2) Alii *prophetae*, offenbar falsch.

quae pro laciniosis legis oneribus evangelico decore conscripta est, dum „breviatum consummatumque sermonem facit dominus super terram“ (Rom. 9, 28). *Sed iam ipsa apostoli verba ponenda sunt, quae ita incipiunt.*

Diese Vorrede ist, wie so ziemlich Alles, was Hieronymus zur Bibelerklärung geschrieben hat, ein *mixtum compositum* und ohne richtige Scheidung der Elemente nicht zu gebrauchen. Durch Theilung in 5 Paragraphen ist eine solche Scheidung hier ausgedrückt. Auf die Einwendungen der Gegner, welche § 1 enthält, gibt Hier. zunächst nicht aus eigenen Mitteln die Antwort, sondern referirt in § 2 in indirekter Rede, was andere, frühere Vertheidiger der Kanonicität und Echtheit des Philemonbriefs auf jene Einwendungen erwidert haben. Der Eintritt der direkten Rede in § 3 zeigt, daß dies nicht mehr Bericht über die ältere Apologie ist. Hier redet Hier. ganz in seiner eigenen Person. Schon das wenig passende Citat zu Anfang, die recht müßige Erinnerung an die alten Gnostiker und der blühende Stil des § 3 machen den Hier. kenntlich, während in § 2 die Bemerkungen eines viel verständigeren Mannes berichtet werden. Der Übergang zu etwas Neuem oder vielmehr der Seitensprung in § 4 ist von Hier. selbst durch die Formel der Anknüpfung bezeichnet. Gedanke und Ausdruck schließen jeden Zweifel daran aus, daß Hier. hier aus Tertullian c. Marc. V, 21 schöpft. In § 5 ist Hier. vielleicht wieder ganz er selbst. Jedenfalls sieht man schon hieraus, daß er seine Darstellung der kritischen Bedenken in § 1 nicht aus eigener Lektüre oder Erfahrung geschöpft hat. Die beiden Vorwürfe der *simplicitas* und *brevitas,* mit welchen Hier. es in § 5 zu thun hat, waren in § 1 gar nicht berührt. Diese beiden Vorwürfe konnten auch schwerlich zu einer Verneinung der paulinischen Abfassung führen, welche von den Gegnern in § 1 wenigstens eventuell ganz ernstlich in Aussicht genommen wird. Hier in § 5 wird Hier. zeitgenössische Bedenken gegen die kirchliche Brauchbarkeit und kanonische Dignität des Briefes im Auge gehabt haben, ganz ähnlich denjenigen, welche seine Zeitgenossen Chrysostomus und Theodor abzuweisen nöthig fanden[1].

Von größerer Wichtigkeit ist der Inhalt von § 1. 2. Wenn Hier. § 2 im Pluralis und im Präsens von den Vertheidigern des Briefes spricht, folgt durchaus nicht, daß Hier. hier mündliche Bemerkungen mehrerer kirchlicher Theologen wiedergibt. Hier. liebt

1) Bd. I, 267.

solche unbestimmte Plurale[1], auch wo er einen einzelnen Ausleger im Sinne hat; und was er in § 2 berichtet, ist so einheitlich, daß als sicher gelten darf: Hier. excerpirt hier eine vor ihm liegende Schrift. Aus derselben hat er dann aber auch die Einwendungen der Kritiker in § 1 geschöpft; denn die Beantwortung derselben in § 2 entspricht ganz genau den Einwänden in § 1. Der Orthodoxe beruft sich unter anderem in § 2 auf die Citate der Gegner in § 1. Wir sehen ferner, daß dieser namenlose Apologet die Ansichten der Kritiker, welche er bestreitet, aus einer ihm vorliegenden Schrift geschöpft hat. Schon an sich ist es selbstverständlich, daß so umständliche und wohlgeordnete Argumentationen, wie sie § 1 enthält, dem orthodoxen Gegner nicht durch zerstreute mündliche Nachrichten oder Gespräche zugekommen sein können. Aber der Text seiner Entgegnung wendet sich auch deutlich gegen einen einzelnen Kritiker, welcher die Bibelstellen angeführt hat, deren Anführung der Apologet nun gegen ihn verwendet[2]. Dem einen Schriftsteller, welcher negative Kritik getrieben, tritt der andere Schriftsteller mit seinen apologetischen Gegenbemerkungen gegenüber. Zweimal hat auch Hier. die singularische Bezeichnung des negativen Kritikers beibehalten, d. h. aus seiner Quelle herübergenommen[3]. Die übrigens beharrlich angewandten Plurale in § 1 sind daher wahrscheinlich nur wiederum eine Änderung der Vorlage seitens des Hier., welche ihm um so näher lag, da, wie bemerkt, auch noch zu seiner Zeit zwar nicht dieselben Gründe, aber doch überhaupt Bedenken gegen die kanonische Geltung des Philemonbriefs sich hören ließen. Sollte der Berichterstatter selbst, welchen Hier. in § 1. 2 ausschreibt, von Gegnern in der Mehrzahl geredet haben, so bliebe doch zweifellos, daß derselbe als Repräsentanten der von ihm bestrittenen Gegner einen einzelnen Schriftsteller vor sich hatte. Es wäre interessant zu wissen, wer dieser Kritiker, und wer der ihn widerlegende Apologet war.

Der Commentar zu Philemon ist der erste unter den 4 Commentaren zu kleineren Paulusbriefen, welche Hier. binnen weniger Monate im J. 387 oder 388 zu Bethlehem geschrieben hat[4]. Man darf annehmen, daß die Hilfsmittel des Hier. und die Art ihrer Benutzung in allen 4 Commentaren wesentlich die gleichen gewesen sind. Daß

1) Cf. Forsch. II, 93. 279.

2) S. oben S. 998 § 2 A. 5 *ipse-protulerit*.

3) S. 998 § 1 A 3 und § 2 A. 5.

4) Zu Philemon, Gal. Eph. Tit. cf. Zöckler, Hieronymus S. 162.

er zu Philemon und Titus seine Quellen nicht ausdrücklich namhaft macht, hat nicht viel zu bedeuten. Erst die kritischen Ausstellungen, welchen seine Benutzung der Griechen unterlag, nöthigten ihn, sich offener darüber auszusprechen (VII, 538). Zu Gal. erklärt er, daß er dem Origenes gefolgt sei (VII, 370), ähnlich zu Eph., daß er dies theilweise gethan habe (VII, 543). In welchem Maße dies der Fall ist, wurde oben S. 427 nachgewiesen. In beiden Vorreden bekennt er außerdem, daß er kleinere exegetische Arbeiten (*commentarioli*) des Apolinarius und des Didymus benutzt habe; auch der mündlichen Vorträge des Didymus, welchen er im Jahr zuvor einen Monat lang gehört hatte, gedenkt er (VII, 539. 543. 370). Nur zu Gal. nennt er außerdem noch den alten Häretiker Alexander (Bd. I, 728), den Eusebius von Emesa, den Theodor von Heraklea und in wenig freundlichem Ton den G. Marius Victorinus (VII, 370). Eusebius Em. muß hier außer Betracht bleiben, da Hier. von ihm nur einen Commentar zu Gal. kennt (v. ill. 91). Dagegen hat jener Theodor den (ganzen) Apostolus commentirt (v. ill. 90 cf. epist. 119, 2. 8 ad Minervium); von Apolinarius und Didymus kannte Hier. viele exegetische Arbeiten, die er nicht im einzelnen aufzählt (v. ill. 104. 109). Am allernächsten könnte es zu liegen scheinen, daß Hier. hier aus Origenes schöpfe und etwa den Valentinianer Alexander bestreite; denn wir wissen, daß Origenes den Philemonbr. commentirt hat[1], und daß er dieselbe Stelle 1 Kor. 7, 12, welche der Apologet in § 2 citirt, wiederholt in Bezug auf die Inspirationsfrage verwerthet hat[2]. Aber gerade hier zeigt sich die Unmöglichkeit, daß Origenes der fragliche Anonymus sei; denn Origenes gründet auf jene und ähnliche Stellen eine Unterscheidung zwischen inspirirten und nicht inspirirten Theilen der Schrift oder doch zwischen verschiedenen Graden der Inspiration, der Anonymus dagegen bestreitet, daß die Inspiration durch Beschäftigung mit Äußerlichkeiten aufgehoben und durch die hier und da in der Bibel vorliegende Sprache des Alltagslebens ausgeschlossen werde. Man erkennt den Standpunkt einer über Origenes hinausgeschrittenen Orthodoxie. Daß der Anonymus einer späteren Zeit angehört, ergibt sich auch aus dem, was sogleich über den von ihm bestrittenen Kritiker zu sagen ist. Es scheint die Wahl zwischen Didymus, Apolinarius und Theodor von Heraklea zu bleiben. Für Didymus (cf. Bd. I, 270) könnte sprechen, daß Hier. an einer Stelle des Commen-

1) Ein Bruchstück daraus bei Pamphilus Delarue IV, 696.
2) Hom. 16, 4 in Num., tom. I, 5 in Io. (Delarue II, 330; IV, 4).

tars zu Philemon nachweislich Gedanken dieses Alexandriners wiederholt[1]. Wahrscheinlicher ist doch, daß ein der syrischen Kirche näher wohnender Theolog hier redet, also wohl Apolinarius. Denn die Kirche von Edessa zur Zeit Ephraims hat, wenn nicht Alles trügt, den Philemonbrief nicht anerkannt (oben S. 564 f. A. 1), eine Thatsache, welche mir zur Zeit der Aufzeichnung der Erörterungen in Bd. I, 267 ff. noch unbekannt war. Die Antiochener Chrysostomus und Theodor vertheidigen seine Kanonicität. Diese haben wahrscheinlich an Apolinarius, welchen dann Hier. ausschreibt, einen Vorgänger in diesem Kampf gehabt.

Aber wer ist der Kritiker in § 1? Er unterscheidet, wie Origenes, in den prophetischen und apostolischen Schriften die inspirirten Gottesworte von Solchem, was die Schriftsteller von sich aus gesagt haben. Er beruft sich wie Origenes auf Jo. 1. 32—34 zum Beweise dafür, daß der Geist nur auf Jesus sich dauernd niedergelassen habe[2], während bei den Propheten auf die Momente der Inspiration ein Zustand der Geistverlassenheit gefolgt sei. Die Citate aus Gal. 2, 20 und 2 Kor. 13, 3 finden wir, wie hier, auch bei Origenes sehr häufig als Ausdruck für die Geisterfülltheit des Paulus oder der Apostel verwendet[3]. Der Kritiker operirt mit Gedanken des Origenes. Daß er nicht etwa Origenes selbst ist, ergibt sich, wie schon bemerkt daraus, daß dieser den Philemonbrief commentirt und stets als kanonisch anerkannt hat[4]. Es wäre auch ganz undenkbar, daß Origenes an einem Spruch des Galaterbriefs eine so scharfe Kritik geübt haben sollte, wie sie unser Kritiker an Gal. 5, 12 übt, indem er diese Stelle unter denjenigen anführt, an welchen unmöglich Christus durch Paulus

---

1) Cf. was Hier. VII, 749 über die Nennung des Timotheus in der Grußüberschrift sagt, mit den Bemerkungen des Didymus zu 2 Kor. 1, 1 bei Mai, Nova patr. bibl. IV, 2, 115.

2) Homil. 3, 2 in Isaiam (vol. III, 111). Selbst das Wort *signum*, welches in Jo. 1, 32—34 nicht zu lesen ist, findet sich dort bei Origenes wie hier in § 1. Noch mehr preßt Origenes das *manere* des ev. Textes hom. 6, 3 in Num. (vol. II, 287) cf. auch tom. II, 6 in Jo. (vol. IV, 63).

3) So 2 Kor. 13, 3 de princ. I praef. 1; lib. IV, 29 (weniger bedeutsam lib. II, 6, 7); hom. 1, 13 in Genesin (besonders die zweite dortige Anführung derselben Stelle); selecta in Psalmos § 11 (vol. II, 669); hom. 17, 2 in Jerem. (vol. III, 237 cf. p. 298); in Matth. ser. 15 (III, 840). — Gal. 2, 20 wird citirt hom. 7, 2 in Levit.; hom. 24, 2 in Num.; hom. 1, 5 in Jud.; sel. in Psalm. (vol. II, 762); tom. 12, 25 in Matth.; hom. 15 und 22 in Lucam. Cf. auch unten S. 1004 A. 1.

4) Cf. oben S. 1002 A. 1, auch manche Citate z. B. hom. 19, 2 in Jerem.; in Matth. ser. 66. 72 (vol. III, 263. 884. 889).

geredet haben kann. Der fragliche Kritiker ist also nicht Origenes, wohl aber ein mit den Schriften des Origenes vertrauter Theolog. Er kann also auch nicht der Valentinianer Alexander sein, welcher vor Origenes gelebt hat. Daß er einer beträchtlich späteren Zeit angehört, ergibt sich auch aus der Bemerkung (§ 1 extr.), daß der Philemonbr. von manchen Alten verschmäht worden sei[1]. Wer sollten die *plerique veteres* im Munde eines Alexander sein? Nicht Marcion, der den Brief vielmehr recipirt hat, und nicht die Kirchen des griech. Morgenlands und des Abendlands, welche unseres Wissens gegen Ende des 2. Jahrhunderts sämtliche 13 (resp. 14) Paulusbriefe anerkannten. Dieser Kritiker wird ebenso wie die Apologeten des Philemonbr. in der Nachbarschaft der syrischen Kirche zu suchen sein und der Zeit angehören, nachdem die Beziehungen zwischen den Kirchen von Edessa und Antiochien lebhaftere geworden waren, d. h. um einen berühmten Namen zu nennen, der Zeit nach Lucian. Unter den Alten wird er vorzugsweise die alte, vom Einfluß der griech. Kirche noch wenig berührte Kirche Mesopotamiens verstehen, welche keinen Philemonbr. in ihrem Kanon hatte. Also der griech. Kirche des westlichen Syriens und der Zeit von 300—380 werden wir sowohl den Kritiker als den ihn bestreitenden Apologeten zuzuweisen haben.

Es muß hier aber noch ein dunkler Punkt berührt werden. Hier. berichtet über eine moralische Kritik, welche Heiden an demselben Spruch Gal. 5, 12 übten[2], welchen der christliche Kritiker des Phi-

1) Über *plerique* cf. oben S. 682 A. 1. Es wird *τινὲς* oder *πολλοὶ τῶν παλαιῶν* oder *τῶν ἀρχαίων* zu Grunde liegen. Irenäus V, 33, 4 nennt den Papias einen *ἀρχαῖος ἀνήρ*, Origenes bei Eus. h. e. VI, 25, 13 ebenso die Männer, welche nach seiner Vorstellung den Hebräerbrief dem Kanon der alexandrinischen Kirche einverleibt haben. Müßte man den Blick des Kritikers auf die griechisch-lateinische Kirche beschränkt denken, so würde die abschwächende Deutung von *repudiatam*, die Bd. I, 270 vorgeschlagen wurde, die wahrscheinliche sein. Da aber die syrische Kirche zeitweilig wirklich den Philemonbr. nicht in ihrem NT gehabt zu haben scheint, so kann der Ausdruck des Kritikers auch aus der Rücksicht auf diese erklärt werden.

2) Hier. ad Gal. 5, 12 (Vall. VII, 492): Quaeritur, quomodo Paulus, discipulus eius qui ait „Benedicite maledicentibus" et ipse loquens „Benedicite et nolite maledicere" et in alio loco „Neque maledici regnum dei possidebunt", nunc maledixerit eis, qui ecclesias Galatiae conturbant .... Ut enim illud, aiunt, verum sit „Vivit in me Christus" (Gal. 2, 20) et „An experimentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus" (2 Kor. 13, 3), certe maledictionis vox non potest eius intelligi qui dicit „discite a me" etc. (Mt. 11, 29). Et magis putatur Judaico furore et quadam effrenata insania se non potuisse cohibere, quam imitatus esse eum, qui tamquam agnus

lemonbriefs unter den Beispielen dafür angeführt hatte, daß Paulus nicht immer und überall in seinen Briefen vom Geiste Christi erfüllt geschrieben habe. Und was noch mehr auffällt, diese Heiden verwenden dieselben beiden Sprüche Gal. 2, 20 und 2 Kor. 13, 3, welche der christliche Kritiker als mit Gal. 5, 12 unverträglich angeführt hatte, wesentlich ebenso. Unter dem Plural „Ethnici" bei Hier. kann Niemand anders gemeint sein als Porphyrius, dessen Kritik von Gal. 2, 11—14 er schon in der Vorrede zu diesem Commentar und dann zu dieser Stelle erwähnt hatte[1]. Die moralische Kritik an Gal. 5, 12 ist sehr ähnlich derjenigen, welche Porphyrius an dem angeblich jähzornigen Strafgericht des Petrus über Ananias und Sapphira geübt hat[2]. Daß hier zwei gerade von Origenes oft angeführte Belegstellen (Gal. 2, 20; 2 Kor. 13, 3, s. oben S. 1003 A. 3) für die Geisterfülltheit des Paulus zusammengestellt werden, hat an sich nichts Auffälliges; denn Porphyrius hat in jungen Jahren Vorträge des Origenes gehört und dessen exegetische Grundsätze auf Grund seiner Schriften bekämpft (Eus. h. e. VI, 19). Es wird also durch die Beobachtung des Zusammentreffens dieses Kritikers mit Origenes vielmehr bestätigt, daß wir es hier mit Porphyrius zu thun haben, und daß Hier. hier ziemlich genau nach seiner Vorlage berichtet[3]. Höchst befremdlich aber ist das viel genauere Zusammentreffen zwi-

coram tondente se non aperuit os suum etc. Nach einigen, wie auch die indirekte Redeform zeigt, einem orthodoxen Commentar entlehnten apologetischen Bemerkungen sagt Hier. im Rückblick auf diese: *Hic locus si quando ab Ethnicis reprehenditur, quomodo eis responderi possit ostendimus.* Darauf fragt er den Marcion und Valentinus, wie sie, die den Schöpfergott des AT's wegen seines Blutdurstes lästern, den Apostel wegen dieses zornigen Wortes entschuldigen können. Hieraus folgt, daß der Valentinianer Alexander, dessen Commentar zum Gal. Hier. gelesen hatte (ebenda in der Vorrede p. 370), diesen Spruch nicht einer moralischen Kritik unterzogen, sondern eher entschuldigt hatte.

1) Vall. VII, 371. 409, auch epist. 112, 11 ad August. cf. ferner den Heiden bei Makarius von Magnesia III, 22 p. 102.

2) Hier. epist. 130, 14 ad Demetriadem cf. auch hierzu den Heiden bei Makarius III, 21 p. 101, wo das Verhalten des Petrus ebenso als ein Widerspruch gegen das Wort Christi Mt. 18, 22 bezeichnet wird, wie von dem Heiden des Hier. die Leidenschaftlichkeit des Paulus als ein Widerspruch gegen Christi Gebot der Feindesliebe. Derselbe Heide weist auch III, 30 p. 125, 23 auf den Fluch des Paulus über diejenigen, welche sich beschneiden lassen. Er ist wahrscheinlich kein anderer als Porphyrius oben S. 815 A. 2.

3) Es wird dies entweder der in der Vorrede des Commentars erwähnte Commentar des Apolinarius sein, in welchem zu Gal. 5, 12 die

schen Porphyrius und dem Kritiker des Philemonbriefs. Der Unterschied des Standpunkts ist ja unverkennbar. Hier redet ein Nichtchrist, welcher den christlichen Gegnern einmal hypothetisch einräumt, daß wahr sei, was Paulus von sich rühmt, daß Christus in ihm lebe und durch ihn rede. Dort redet ein christlicher Theolog, welcher nicht im geringsten bezweifelt, daß Paulus in den Momenten, wo er so von sich spricht, die volle Wahrheit sage, und daß dies von dem weitaus größten Theil des Inhalts seiner Briefe gelte. Hier redet ein Heide, welcher wie sonst öfter so auch hier den moralischen Charakter des Paulus verdächtigt, dort ein christlicher Kritiker, welcher die Auktorität des Paulus im allgemeinen vollkommen anerkennt und nur nicht jede beiläufige Bemerkung in seinen Briefen und nicht einen so geschäftlichen kleinen Gelegenheitsbrief wie den an Philemon an dieser Auktorität will theilhaben lassen. Muß nun doch ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen Porphyrius und diesem christlichen Kritiker bestehen, so scheint sich zu ergeben, daß dieser Kritiker das polemische Werk des Porphyrius gelesen und unter dem Druck von dessen Argumenten gewisse schon von Origenes angebahnte Gedanken weiter entwickelt hat und so in apologetischem Interesse zu seinem Standpunkt einer auffällig freien Kritik gelangt ist. Dadurch würde der vorhin gewonnene chronologische Ansatz bestätigt, und auch die Annahme gewinnt aufs neue an Wahrscheinlichkeit, daß Apolinarius, der gefeiertste Bestreiter des Porphyrius es ist, welchem Hier. den wesentlichen Gehalt seiner Vorrede zu Philemon verdankt.

Sache berührt worden sein wird, oder die große Streitschrift desselben Apolinarius gegen Porphyrius cf. Hier. ep. 70, 3 ad Magnum; ep. 48, 13 ad Pammachium; v. ill. 104; Philost. h. e. VIII, 14.

Zusätze und Berichtigungen zu Band II.

S. 5—8. Nachdem ich endlich im September 1891 die Hs. selbst gesehen, habe ich am Text nichts zu ändern, zum Apparat aber Folgendes zu bemerken: Zu Z. 7 *asequi*: das *s* unterscheidet sich nicht wesentlich von jedem anderen. Z. 14 steht *reae* wohl nicht über Rasur, sondern auf einer von jeher rauhen Stelle des Pergaments; daher die Verschiedenartigkeit der Schriftzüge. Z. 19 ist natürlich nicht das zweite, sondern das erste *e* in *fedei* in *i* corrigirt. Z. 28 *proferam* ganz unzweideutig. Z. 31 ist hinter *scripsimu* (ohne *s*) in der Zeile jetzt nichts mehr zu lesen und unter der Zeile nur noch *bis*. Z. 44 *et* von der gleichen, wohl etwas jüngeren Hand nachgetragen, wie Z. 32 das *et* hinter *sed*. Z. 74 war deutlicher und richtiger zu schreiben: „*et* mit radirtem *t* von *nuperrim* getrennt". Z. 81 in *Mitiadis* ist *m* völlig intakt und ebenso deutlich von dem folgenden *t* unterschieden, wie *m* und *t* in *etiam* l. 82. Der zweite Buchstabe ursprünglich jedenfalls nicht *a*, eher *o*, wahrscheinlich aber, wie auch Hr. Ceriani jetzt urtheilt, *e*. Das letzte, durch *s* wiedergegebene Zeichen hat mit der sonstigen Form des *s* in dieser Hs. keine Ähnlichkeit und ist sicherlich eine ziemlich junge Zuthat. Ist demnach ursprünglich *METIADE* geschrieben gewesen, so gewinnt die oben S. 124 empfohlene Vermuthung an Wahrscheinlichkeit. Die in Aussicht gestellte phototypische Ausgabe wird das Facsimile von Tregelles antiquiren.

S. 143 A. 6 lies *παντελές* statt *παντελάς*.

S. 143—156. Der Name, welchen ich den dort mitgetheilten stichometrischen Verzeichnissen gegeben habe, ist bald darauf aufs neue bestätigt worden, indem Th. Mommsen im Hermes (1890) XXV S. 636 f. die Collation einer St. Galler Hs. (Stiftsbibl. Nr. 133 p. 488—492, saec. IX) veröffentlicht hat. Diese Hs. enthält die Verzeichnisse in demselben Zusammenhang, wie die um ein Jahrhundert jüngere Hs. von Cheltenham. Die letztere hat W. Sanday zum Gegenstand einer Studie gemacht, welche in den Studia biblica et ecclesiastica (vol. III, 217—303, Oxford 1891) mit Züsätzen von C. H. Turner p. 304—325 erschien, aber laut Vorrede schon vor dem Erscheinen des 2. Bandes der Studia (1890) im Satz gestanden hat. Daher hat Sanday, abgesehen von wenigen eingeschobenen Notizen (p 217. 237 A. 3) meine obige Bearbeitung und, was mehr zu bedauern ist, Mommsens neue Publication nicht mehr berücksichtigen können, Während obiger Text S. 143—145 ein Abdruck der damals einzigen Hs. ist, wird es den Lesern dieses Werks von Nutzen sein, hier den ersten

Versuch einer kritischen Ausgabe der Verzeichnisse zu finden, sofern sie die Bibel betreffen. Ich bezeichne die Hs. von St. Gallen mit G, die von Cheltenham mit C.

Incipit indiculum veteris testamenti qui sunt libri cannonici sic

Genesis versus IIIDCC
Exodus ver III
Numeri ver III
Leviticum ver IICCC
Deuteronomium ver IIDCC
Hiesu Nave ver MDCCL
Judicum ver MDCCL
Fiunt libri VII ver XVIIIC
Rut ver CCL
Regnorum liber I ver IICCC
Regnorum liber II ver IICC
Regnorum liber III ver IID
Regnorum liber IIII ver IICCL
Fiunt versus VIIIID
Paralipomenon lib. I ver IIXL
lib. II ver IIC
Machabeorum lib. I ver IICCC
lib. II ver MDCCC
Job ver MDCC
Tobias ver DCCCC
Hester ver DCC
Judit ver MC
Psalmi Davitici CLI ver V
Salomonis ver VID
Prophetae maiores ver XVCCCLXX numero IIII
Esaias ver IIIDLXXX
Jeremias ver IIIICCCCL
Daniel ver ICCCL
Ezechiel ver IIICCCXL
Prophetae XII IIIDCCC
Erunt omnes versus numero LXVIIIID

Sed ut in apocalipsi Johannis dictum est „vidi XXIV seniores mittentes coronas suas ante thronum“, maiores nostri probant, hos libros esse canonicos et hoc dixisse seniores.

Item indiculum novi testamenti.
Evangelia IIII Mattheum $\overline{\mathrm{ver}}$ $\overline{\mathrm{II}}$DCC
Marcum $\overline{\mathrm{ver}}$ MDCC
Johannem $\overline{\mathrm{ver}}$ MDCCC
Lucam $\overline{\mathrm{ver}}$ $\overline{\mathrm{III}}$CCC
Fiunt omnes versus $\overline{\mathrm{X}}$
Epistulae Pauli $\overline{\mathrm{n}}$ XIII
Actus apostolorum $\overline{\mathrm{ver}}$ $\overline{\mathrm{III}}$DC
Apocalipsis $\overline{\mathrm{ver}}$ MDCCC
Epistulae Johannis III $\overline{\mathrm{vr}}$ CCCL
Una sola
Epistulae Petri II $\overline{\mathrm{ver}}$ CCC
Una sola.

Quoniam indiculum versuum in urbe Roma non ad liquidum, sed et alibi avariciae causa non habent integrum, per singulos libros computatis syllabis, numero XVI versum Virgilianum, omnibus libris numerum adscribsi.

1 *veteris* G: *veteri* C (Mommsen mit einem *so*, Sanday stillschweigend *veteris*). 3 *versus* etc. G: $\overline{ver}$ $\overline{n}$ ohne Ziffer C, ebenso in Z. 4—9. — 6 *Leviticum:* G urspr. *Leviticus*. 10 hinter *ver* hat C auch hier $\overline{n}$. Die Ziffer 18100 in G C entspricht nicht der Summe der Theilposten, welche 18200 beträgt. 11 *CCL* G: *CCI* C. 14 *III* C: *II* G; $\overline{II}D$ C: $\overline{II}DL$ G. 16 $\overline{VIIII}D$ C: $\overline{VIII}D$ G. Die Richtigkeit der Ziffer für Ruth in G vorausgesetzt (s. oben S. 151 f. A. 4), ergibt sich die Richtigkeit der Ziffern in C Z. 14 u. 16: nämlich Ruth 250, Regn. I: 2300, Regn. II: 2200, Regn. III: 2500, (nicht 2550), Regn. IV: 2250 = 9500 (nicht 8500 G) für diese 5 Bücher. 17 *Paralipomen* C, derselbe om $\overline{ver}$. 21 *MDCC* G: *MDCCC* C. 22 *DCCCC* C: *VIID* G. 23 Nur *Hester* C: *ver VIIDCC* G; streicht man das *VII*, so erhält man statt der sinnlos hohen Ziffer 7700 die gewöhnliche Ziffer der Vulgata 700. 25 *Davitici* G: *David* C. 26 $\overline{VI}D$ G: $\overline{V}D$ C. 27 *profetas* C, derselbe *XVI* etc. für *XV*. 28 *Ysaias* C (Y über der Zeile). 29 *Hieremias* G. 30 *Danihel* G. 31 So G: $\overline{III}DCCC$ C. 32 *prophete* G: *profetas* C (oben S. 144 falsch *profetae*). 33 *versi numero* G (fehlt die Ziffer): $\overline{ver}$ $\overline{n}$ (mit obiger Ziffer) C. 34 *apócalipsi* G: *apocalypsis* C. 37 *hoc* C: *hos* G. 39 *Matheum* C. 40 *Marcus* C, übrigens in obiger Ordnung, während G Z. 41 vor Z. 40 stellt. 42 *Lucam* nach den 3 vorigen Zeilen: *Luca* C, *Lucas* G; als LA von C gibt Mommsen im Hermes XXI S. 146 wie im Abdruck oben S. 144 *IIICCC*, dafür in der Collation (Hermes XXV S. 637) *IIICC*, und dagegen *IIICCC* als LA von G. Sind die beiden Ziffern vertauscht worden? 44 *XIII* C: *XIIII* G. 45 *actuum* G. 46 *ver* om G. 47 *CCCL* G: *CCCCL* C cf. oben S. 399. 48 u. 50 om G. 51 *ad liquidum* Mommsen: *aliquidum* G, *aliqui dum* C. 52 *et* C: om G. 53 *libros* C: om G; *numero* G: *numero posui* mit einem radirten Buchstaben dahinter C. Hierauf muß sich die

mir unverständliche Angabe in Mommsens Collation beziehen: „*xui* fehlt“. 54 *versum* C: *versus* G; *omnibus* — *adscribsi* C: om G.

Sicher ist zunächst, daß C nicht aus G abgeschrieben ist. Ferner hat G offenbar an mehreren Stellen das Ursprüngliche oder doch Richtigeres bewahrt. Abgesehen von den nur in G erhaltenen Ziffern Z. 3—9. 23 gilt dies wahrscheinlieh von den Ziffern Z. 11. 26. 31. 47. Andrerseits hat G unmögliche Ziffern Z. 22. 23. Bedenklicher noch sind seine Varianten hinter dem atl. Verzeichnis. Z. 37 beruht *hos* auf dem Misverständnis, daß die Senioren diese 24 Bücher mit Worten genannt haben (s. dagegen oben S. 148 A. 2). Die Vertauschung der fast unerhörten Ordnung der Evv. in C (s. oben S. 368) mit einer minder ungewöhnlichen in G (oben S. 369), welche darin mit einer sehr verbreiteten übereinstimmt, daß die beiden Apostel den beiden Apostelschülern vorangehen (oben S. 370), ist offenbar eine sogenannte Verbesserung. Das gleiche gilt von der Zahl der Paulinen in G. Wie leicht an sich aus ursprünglichem XIIII ein XIII durch bloßes Versehen entstehen konnte, so trifft dies nicht zu bei einem Verzeichnis, welches andere sichere Spuren einer Entstehung vor dem Abschluß des abendländischen Kanons an sich trägt. Hier kann nur XIII das Ursprüngliche sein, und XIIII ist die Verbesserung eines Späteren aus der Zeit, in welcher der Hebräerbrief allgemein recipirt war. Ebenso ist dann auch der Ausfall von Z. 48 und 50 in G zu erklären. Wenn Mommsen (Hermes XXV, 637) schreibt „*una sola* fehlt an beiden Stellen, also sicher Randglosse“, so ist ja die formale Richtigkeit der Behauptung nicht zu bezweifeln; denn ein Mann, welcher an den 3 Briefen des Johannes und den 2 Briefen des Petrus in seiner Vorlage Anstoß nahm, hat diese Zwischenbemerkungen gemacht, und zwar wahrscheinlich zuerst am Rande, von wo sie dann in den Text eindraugen. Aber die Begründung, das „also“ Mommsen's ist unannehmbar; denn es ist äußerst unwahrscheinlich, daß zu der Zeit und nach der Zeit, als die in C und G repräsentirten Zweige der Textüberlieferung sich von ihrem gemeinsamen Stamm abzweigten, noch Leute vorhanden waren, welche nur je einen Brief des Johannes und Petrus anerkennen wollten. Sehr begreiflich dagegen ist, daß ein Schreiber der Zeit von 400—800 den Protest eines Älteren tilgte, den er nicht mehr billigen konnte, oder auch nicht mehr verstand; und dies um so mehr, als die vorhin besprochenen Varianten von G offenbare Änderungen vom Standpunkt des späteren kirchlichen Brauchs sind. Die seit längerer Zeit in nahe Aussicht gestellte Ausgabe der Chronica latina minora ist noch immer nicht erschienen. Es wird daher ein abschließendes Urtheil über den Zusammenhang dieses Kanons mit dem Liber Generationis noch nicht angebracht sein. Inzwischen ist jedoch festzustellen, was Sanday's Untersuchung der Hs. von Cheltenham an Neuem ergeben hat. Außer der oben S. 143 verwertheten Jahresangabe, welche p. 77 der Hs. steht, hat Sanday auf p. 66 derselben noch eine andere entdeckt, welche lautet: *ab Adam usque in consulatum Valentiniani et Valentis anni sunt V. DCCCC. XX. VIII.* Da die Zahl der Weltära (5928) jedenfalls verderbt ist, so hat man sich, wie auch Sanday p. 221 thut, an die Consuln zu halten. Die Rechnung ist bis zum J. 365 geführt, in welchem Valentinian und Valens zum ersten Male Consuln waren. Diese Angabe findet sich aber nach Sanday

at the beginning of the table of contents of the „Liber Generationis", d. h. jenes Inhaltsverzeichnisses, dessen Schluß Mommsen (Hermes XXI S. 143 f.) mitgetheilt hat. Daraus folgt mit ziemlicher Sicherheit, daß dieses Inhaltsverzeichnis im J. 365 entworfen worden ist. Daraus ergibt sich aber sofort weiter, daß im J. 365 alle diejenigen in der Hs. weiter folgenden Stücke, welche im Inhaltsverzeichnis aufgezählt sind, somit auch die stichometrischen Listen bereits vorhanden waren. Denn die letzten Worte des aus dem J. 365 stammenden Index lauten nach Mommsen S. 144 *libri qui sunt veteri(s) testamenti canonici cum indiculis*. Das neue Datum ist hiernach eine überraschend glückliche Bestätigung der Annahme, daß unter anderen Stücken, welche dieser Recension des Liber Generationis eigentümlich sind, auch die stichometrischen Listen aus dem J. 359 herrühren. Daß der Verfasser des Index nicht selbst der Verfasser der stichometrischen Listen und überhaupt dieser Recension des Liber Generationis sei, wurde schon S. 145 A. 4 bemerkt. Eben dies bestätigt die Differenz der Zeitangaben auf p. 66 und 77. Ein Schreiber des J. 365 hat eine 6 Jahre früher redigirte Ausgabe des Liber Generationis, deren Schluß die stichometrischen Listen bildeten, copirt.

S. 148 A. 2 *et hoc dixisse seniores.* Während Sanday p. 237 meine frühere Deutung festhält und dahin zuspitzt, daß hier die Seniores des Irenäus, die Apostelschüler, gemeint seien, gelangt Turner p. 304 A. 2 selbständig zu meiner obigen Deutung.

S. 150 A. 2. Ebenso zählt und theilt Turner p. 304.

S. 151. Turner p. 305 ff. vermuthet, daß unter den Schriften Salomo's Canticum nicht inbegriffen und die Ziffer für dieselben ursprünglich 7040 statt des überlieferten 5500 (so C, 6500 G) gewesen sei, was mit der Summe der Stichen für die übrigen 4 salomonischen Schriften in der Vulgata (s. die Tafel von Sanday p. 267) übereinstimme. Die Begründung ist sehr verwickelt. Der Ausschluß des Canticum in einem abendländischen, insbesondere auch afrikanischen Kanon ist sehr unwahrscheinlich. Daß Cyprian es nicht in den Testimonien citirt und, wo er es sonst citirt, nicht dem Salomo zuschreibt (ed. Vindob. 213. 750. 751. 808. 819. 820 cf. Tert. c. Marc. IV, 11 Öhler II, 182), hat doch nichts zu bedeuten, da Cyprian den hl. Geist als das im Canticum redende Subjekt nennt cf. ferner die lateinischen Verzeichnisse oben S. 241. 245. 251. 257. 261 (A. 2). 272 (A. 4). Ist aber Canticum als eines der salomonischen Bücher inbegriffen, so bleibt wahrscheinlich, daß trotz der Zusammenfassung derselben zu einem Corpus ebenso, wie bei den großen und kleinen Propheten, die Zahl der einzelnen Bücher, aus welchen das Corpus besteht, angegeben war und somit *lib. V* vor oder hinter *ver. V* oder *VI* etc., ausgefallen ist. Die Stichenzahl in G (6500) für die 5 salomonischen Schriften ist nicht unglaublich. Die Summe der Theilposten bei Nicephorus beträgt 6630 (oben S. 298, 7—15; 299, 37. 38), im Claromontanus 6000 (oben S. 158).

S. 152 A. 1. Die Voranstellung von Numeri vor Leviticus findet sich, worauf Sanday p. 241 aufmerksam macht, auch bei Leontius (Gallandi Bibl. XII, 628), jedoch nicht im Verzeichnis hinter Nicephorus (oben S. 297), welches Sanday p. 261 gleichfalls hiefür anführt.

S. 154. 155 (A. 2). 156 cf. Bd. I, 217. 315. Während Sanday p. 243

meiner Deutung des zweimaligen *una sola* zustimmt, spricht Turner p. 308 die Vermuthung aus, es sei ursprünglich *epistola Joannis I* und *epistola Petri I* geschrieben gewesen. Dies habe ein späterer Schreiber, vielleicht erst derjenige der vorhandenen Hs. (saec. X), so geändert, wie es jetzt zu lesen ist; er habe aber gleichzeitig durch Hinzufügung des *una sola* ausgedrückt, daß er in seiner Vorlage nur je einen Brief gefunden. Aber 1) wäre dies eine ebenso beispiellose als unverständliche Form um auszudrücken, daß man sich erlaubt habe, eine fehlerhafte Vorlage beim Abschreiben zu emendiren; 2) die stichometrischen Ziffern für Johannes (350 nach G, 450 falsch in C) und Petrus (300) sind viel zu hoch für je einen Brief. Nach der Berechnung bei Sanday p. 268 Col. 2, woneben ich meine anders calculirten Ziffern (S. 397 Col. 11) in Klammern setze, ist die Stichenzahl für 1 Jo. 268 (269), 2 Jo. 31 (32), 3 Jo. 31 (31), für alle 3 Jo. = 330 (332), also 20 (18) niedriger als die Totalsumme des Can. Momms. Für 1 Petri sind berechnet 245 (237), 2 Petri 162 (166), für beide 407 (403). Diese letztere Summe übersteigt also die Totalsumme im C. Momms. um 107 (103); aber andrerseits übersteigt diese die berechneten Ziffern für 1 Petri doch auch um 55 (63). Die Zahl für Petrus mag verderbt sein; die vorliegende Ziffer ist für beide Briefe zu klein, für den ersten allein zu groß. Nach Analogie des deutlicheren Falls bei Johannes kann man nicht anders entscheiden, wie dort. Sind aber die stichometrischen Angaben ein untrennbares Element des ursprünglichen Entwurfs (oben S. 146 A. 2), so enthielt dieser 3 Briefe des Johannes und 2 des Petrus. Hat man demnach im J. 359 in Afrika den Versuch gemacht, diese 5 katholischen Briefe als kanonisch zu bezeichnen, so erfahren wir wohl etwas Neues, aber nichts Unwahrscheinliches. Rührt der Protest gegen diese Bestimmung jedenfalls von einem nur wenig jüngeren Abschreiber her (oben S. 156), so dürfen wir jetzt mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß das zweimalige *una sola* von dem Schreiber des J. 365 geschrieben wurde s. vorhin S. 1010 den Zusatz zu S. 143.

S. 159 l. 59 lies „CCLXXXVIIII“ statt „CCLXXXVIII“.

S. 167 Text, Zeile 2 von unten ist statt „Joel, Obadja, Micha“ zu lesen „Micha, Joel, Obadja“ d. h. die gewöhnliche Ordnung der Septuaginta, wie auch aus dem Zusammenhang und aus S. 168 A. 1 zu ersehen war.

S. 167 A. 3. Außer den bereits hinter dem Inhaltsverzeichnis von Bd. II, 1 p. IV nachgetragenen Stellen ist für die Form Malachiel noch anzuführen Iren. lat. IV, 17, 5 (nach mehreren codd. s. Stieren p. 612); Commodian, apol. 345; Lact. inst. IV, 11, 8; epit. 43, 5; Pseudoaug. speculum ed Weihrich p. 304, 12; 500, 10; 501, 13; 548, 12 cf. Jülicher, Theol. LZ. 1891 S. 222. Eine gewisse Verbreitung bei den Lateinern hat diese Form also gehabt. Auch für *Filimon, Maccabaei* hat Jülicher dort lateinische Beispiele theilweise zuerst beigebracht und den bereits angeführten hinzugefügt. Es bleibt dabei, daß dies griechische Formen sind statt der schon vor Hieronymus und erst recht nach ihm bei den Lateinern gebräuchlichen Formen *Malachias, Philemon, Machabaei.* Was insbesondere *Malachiel* anlangt, so ist die Entstehung dieser Form auf griech. Boden nicht nur durch das Citat oben S. 167 A. 3 bewiesen, sondern ergibt sich auch

aus der Form selbst. Griechen, welche mit Hebräern Verkehr gehabt haben, wie Clemens, wußten, daß Mal'achi kein rechter Eigenname sei, sondern „(mein) Engel“ bedeute cf. Forsch. II, 71 A. zu Z. 20; die griech. Onomastika und Hieronymus (Onom. sacra ed. Lagarde p. 53, 3; 173, 68; 194, 58; 203, 16); Theodorus Mops. (Mai, Nova patr. bibl. VII, 363). Nur weitere Belehrung durch einen Hebräer kann veranlaßt haben, daß man, wahrscheinlich in Anlehnung an Mal. 3, 1 aus dem „mein Engel“, wie es dort im Munde Gottes heißt, „Engel Gottes“ d. h. *Malach-el* (oben S. 157 A. 2) oder *Malachiel* machte. Von den Hebräern haben das die Griechen und erst von diesen manche Lateiner empfangen. Für griech. Ursprung des Katalogs ist freilich nicht die einzelne Namensform für sich beweisend. Aber die Vereinigung von 3 oder (mit Einschluß von Ambacum) von 4 solchen Formen weist in der That, wie ich S. 166 vorsichtig genug gesagt habe, auf griech. Ursprung des Katalogs hin. Bewiesen wird derselbe erst durch die S. 168 ff. erörterten Thatsachen cf. S. 354; 814 f. A. 1; S. 865. 866. 871. 891. 952 f.

S. 167 A. 4 Z. 2 v. u. lies „459, 13“ statt „495, 13“; Z. 4 v. u. „I, 15“ statt „II, 15“; Z. 6 v. u. *qui* statt *quod*.

S. 181 A. 4 Z. 2 von unten lies „Beroea“ statt „Berae“.

S. 215 Text Z. 2 von unten lies „Pitra; V“ statt „Pitra V;“

S. 216 Z. 10 lies *ἀρχαιοτέρης* statt *ἀρχαιοτερῆς*.

S. 258 Anm. Z. 5 von oben lies „S. 253 f. A. 1; S. 256 A. 1“ statt „A. 29. 32“.

S. 349 A. 2. Die Folge Philipp. Thess. Kol. findet sich constant in Priscillians Canones ed. Schepss p. 114, 12; 120, 21; 121, 8; 124, 17; 127, 8. 21; 129, 5; 130, 19 etc.

S. 353 A. 3 ist auch die Vorrede des Origenes zum Commentar über Rom. Delarue IV, 458 f. zu vergleichen. In dem von Origenes selbst herrührenden Theil (erst von p. 460 *prima nobis quaestio* an redet Rufin) wird ausgeführt, daß in der Succession der Briefe des Paulus ein Fortschritt zu höherer Vollkommenheit wahrzunehmen sei. Die beispielsweise angeführten Briefe werden aber so geordnet: 1 Kor. Philipp. (2 Kor. mit der Bemerkung, daß er bald nach 1 Kor. geschrieben sei) Rom.

S. 360 f. Eine auffallende Voranstellung des Hebräerbriefs bietet der gleich nachher im Zusatz zu S. 372 mitgetheilte armenische Kanon.

S. 361 A. 1 Z. 1 lies „Nov. Test.“ statt „Nov. Text.“

S. 370 Nr. 5. Für die Ordnung Mt., Jo., Lc., Mc. ist auch der fälschlich als Augustini speculum bezeichnete liber de divinis scripturis (ed. Weihrich p. 289—700) anzuführen. Diese Ordnung ergibt sich aus folgenden Citatenreihen, obwohl keine einzige derselben ganz vollständig ist: 1) Mt., Jo., Lc. c. 2. 3. 5; 2) Mt., Lc., Mc. c. 17; 3) Mt., Jo. c. 7. 9. 90 (hier fehlt nur der Name Johannes). 100. 118. 138; 4) Jo., Lc. c. 27 (hier ist fälschlich Mt. statt Lc. genannt); 5) Mt. Lc. c. 127. 136. Eine Citatenreihe, welche Lc., Mc. vor Jo., oder Mc. vor Lc. stellte, finde ich in dieser Schrift nicht. Also bleibt nur obige Ordnung übrig, welcher sich sämtliche vorhandene Citatenreihen unterordnen.

S. 372 Z. 8 ist zu lesen „keine“ statt „nur eine“. Die dazugehörige A. 1 ist zu streichen. Die dort erwähnte Minuskel war vielmehr S. 369

A. 2 zu erwähnen. Dagegen sind zwei andere Zeugnisse für die Ordnung: Jo., Mt., Mc., Lc. hier nachzutragen. Auf ein solches macht A. Carrière in der gemeinsam mit S. Berger herausgegebenen Schrift „Correspondance apocryphe de St. Paul et des Corinthiens" Paris 1891 p. 7 aufmerksam. Mekhitar von Aïrivank, ein armenischer Chronist vom Ende des 13. Jahrhunderts theilt den Bibelkanon eines Diakonus Johannes (?) vom Ende des 11. Jahrhunderts mit, worin die Bücher des NT's so geordnet sind: *Vier Evangelisten: Jo., Mt., Mc., Lc.; Apostelgesch; katholische Briefe: Jak., 1 u. 2 Petri, 1—3 Jo., Jud.; Apok.; [Briefe des Paulus]: 1—2 Thess., 1—3 Kor.* (incl. den apokryphen) *Rom. Hebr. 1 Tim. Tit. Gal. Philem. Kol. 2 Tim.* Es fehlen Eph. Philipp. Der Sache ist weiter nachzuforschen. Die französische Übersetzung der Chronik findet sich in den Mémoires de l'acad. de St. Pétersbourg, VII série, tom. XIII Nr. 5 (1869). Verschiedene Verzeichnisse apokrypher, kanonischer und theologischer Werke dort p. 22—26. Wichtiger ist ein christliches Amulet (*φυλακτήριον*), welches kürzlich Fr. Krebs nebst drei anderen altchristlichen Texten aus dem berliner Museum herausgegeben hat (Nachrichten d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1892 Nr. 4 S. 118 ff.). Dies auf schlechtem und durch starken Gebrauch verderbten Pergament geschriebene Amulet (P. 6096 der berliner Sammlung) stammt aus dem Faijum. Eine Angabe über das Alter hat Krebs nicht gemacht; aber es wird wohl von diesem Stück gelten, was derselbe S. 114 von den drei vorangehenden Stücken sagt, daß die vorhandenen Urkunden nicht älter als saec. VI sind, aber möglicher Weise aus viel älteren Originalen abgeschrieben sind. Die Schrift beginnt *ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ . . . τοῦ ἁγίου πνεύματος* und schließt *τὸ σῶμα καὶ τὸ δέμα* (sic) *τοῦ Χριστοῦ, φεῖσαι τοῦ δούλου σου, τὸν φοροῦντα* (sic) *τὸ φυλακτήριον τοῦτο. ἀμήν. ἀλληλούϊα. + ω +.* Innerhalb dieser Einrahmung steht nichts anderes als eine Reihe von Bibelsprüchen. Der Anfang, in zwei Fällen auch noch der Schluß jedes einzelnen Spruchs, ist durch ein + bezeichnet. Die Reihenfolge der Sprüche ist aber folgende: Ps. 91, 1 (nach hebräischer Zählung); Jo. 1, 1; Mt. 1, 1; Mc. 1, 1; Lc. 1, 1 (bis *διήγησιν*); Ps. 118, 6 und (durch + vom vorigen getrennt) 7; Ps. 18, 3 (bis *ῥύστης μου*); Mt. 4, 23 (bis *μαλακίαν*). Jeder sieht, daß der Gesichtspunkt der Auswahl nicht in Bezug auf alle Stücke der Perlenschnur der gleiche ist. Die Sprüche Ps. 91, 1; 118, 6 f.; 18, 3 und der evangelische Spruch am Schluß sind mit Rücksicht auf ihren Inhalt als für ein Phylakterion passend und in der That sinnig gewählt. Dagegen hat der Inhalt von Jo. 1, 1; Mt. 1, 1; Mc. 1, 1; Lc. 1, 1 mit dem Zweck des Amulets nichts zu schaffen. Es sind eben nur die Anfangsworte der 4 Evv.; unter den Schutz „des heiligen Evangeliums" stellt sich der Träger des Amulets. Daraus folgt auch, daß die hier vorliegende Ordnung der Evv. nicht aus irgend welcher Rücksicht auf den Inhalt der Sprüche, sondern aus der Reihenfolge, in welcher der Verfasser sie in seinem Codex zu lesen gewohnt war, zu erklären ist. Da dies Amulet aus dem Faijum stammt, so ist es eine sehr erfreuliche Bestätigung der oben S. 371—374 begründeten Ansicht, daß diese Ordnung: Jo., Mt., Mc., Lc. zur Zeit des Origenes in Egypten herrschend gewesen sei. Mag dies auf uns gekommene Exemplar dem 7. Jahrhundert oder noch späterer Zeit angehören,

der Verfasser des Archetyps ist älter als Athanasius (oben S. 211, 39), vielleicht auch älter als Eusebius (oben S. 367 A. 3). Den Hinweis auf die Publication von Krebs verdanke ich Prof. Haußleiter in Dorpat.

S. 379 Nr. 6. Die Ordnung Pet. Jac. Jo. Jud. findet sich nach Gregory, Proll. p. 445 auch im Cod. Ψ saec. VIII vel IX.

S. 394 Col. 5 ist (zu Rom. gehörig) zu lesen „1040“ statt „950“, und (zu 2 Tim.) „289“ statt „288“ cf. obige Berichtigung zu S. 159 Z. 59. Dem entsprechend ist auch S. 399 A. 2 und 3 zu ändern. Letztere Anm. ist aber auch sonst zu berichtigen und muß lauten: „Rechnet man nach A. 1. 2 für 2 Kor. 670, für 2 Tim. 189 und ergänzt man die fehlenden Ziffern für die ausgefallenen Briefe aus Col. 2 und 3 (nämlich Philipp. 208, 1 Thess. 193, 2 Thess. 106, Hebr. 703), so ergäbe sich als Totalsumme für die 14 Paulinen 5543“.

S. 408 (cf. S. 146 A. 2). Daß die stichometrischen Angaben der Vulgata im wesentlichen mit denjenigen des Can. Mommsenianus identisch seien, hat auch Sanday, Stud. bibl. et eccles. III, 270 ff. erörtert, ohne jedoch zu einem bestimmten Ergebnis zu gelangen. Der mit Hülfe der St. Galler Hs. gereinigte Text der Stichometrie läßt an der maßgebenden Bedeutung derselben für die Stichenzahlen der Vulgatahss. vollends nicht mehr zweifeln. Wichtig erscheint auch, daß die Bücher Ezra-Nehemia, welche im Can. Momms. (S. 144) fehlen, nach S. Berger bei Sanday p. 272 in keiner Vulgatahs. mit Stichenzahl versehen sind.

S. 420 Z. 13 von oben lies „welcher“ statt „welches“.

S. 437 A. 3, Z. 2 lies „Iren. V, 1, 3“ statt „Iren. V, 8, 2“ und in letzter Zeile dasselbe noch einmal statt „Iren. V, 1, 2“.

S. 456 Z. 9 von unten lies *ἔμελλεν* statt *ἔμελεν*.

S. 471. Die Evangelienminuskel 700 al. 604 im brit. Mus. Egerton 2601 saec. XI (Gregory Proll. p. 570), welche durch Hoskier, A full Collation of the greek cursive etc., 1890, genauer bekannt geworden ist, enthält nach der Photographie, welche Hoskier vor p. 1 der Collation mittheilt (cf. auch dessen Introduction p. XXXV), folgenden Text von Lc. 11, 2b: *πάτερ· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς· γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.* Dies ist abgesehen von der Stellung von *τὸ ἅγιον* der oben besprochene Text Gregors, ein willkommener neuer Beleg für die Verbreitung einer mit Marcions Text nahe verwandten Form des Vaterunsers in katholischen Kreisen. Die Hs. ist im übrigen gut katholisch, enthält keine einzige nachweislich von Marcion erst geschaffene, seine Denkweise unzweideutig widerspiegelnde Lesart. Dagegen ist vielleicht bemerkenswerth, daß sie mit evang. 157 (cf. Bd. I, 457 A. 1) nach den Tabellen in Hoskier's Preface p. X—XIII manchmal in mehr oder weniger seltenen Lesarten übereinstimmt; viel enger jedoch ist sie nach Hoskier p. X und XIII mit ev. 565 (Gregory p. 556, al. ev. 473) verwandt. An einer einzigen Stelle Lc. 9, 20 bezeugt ev. 700 unter den Hss. des NT.'s allein eine Lesart, welche vielleicht auch diejenige Marcions war (oben S. 466 *ὑμεῖς δὲ τίνα* ohne Zusatz). Über den Versuch von Chase (Texts and studies I, 3, 26, Cambridge 1891), in Tertullians Schrift vom Gebet ein Zeugnis für einen kirchlichen Text des Vaterunsers mit der Bitte um den hl. Geist zu

finden, habe ich im Theol. Literaturbl. 1892 S. 113 f. ein ablehnendes Urtheil gefällt und begründet.

S. 561 (auch zu S. 594). Jülicher Theol. Literaturz. 1889 S. 164 bemerkt richtig, das von mir Bd. I, 375 A. 1 besprochene Citat bei Aphraat ed. Wright p. 122 (Übers. von Bert. S. 105: „Und auch der selige Apostel sagt: Gott vertheilte von dem Geiste seines Christus und sandte ihn seinen Propheten") stamme aus dem 3. Korintherbrief (Antwort des Paulus v. 8 Rinck S. 234 und hier oben S. 601 letzte Zeile).

S. 563 Z. 4 lies „dritten Korintherbrief" statt „Laodicenerbrief".

S. 592—611. Schon vor dem Erscheinen obiger Untersuchung über den 3. Korintherbrief veröffentlichte Vetter in der Theol. Quartalschrift 1890 Heft 4 S. 610 ff. den Anfang einer ausführlichen Abhandlung über denselben, worin im Anschluß an die Bd. I, 387 ausgesprochene, inzwischen aber Bd. II, 607 A. 1 von mir zurückgezogene Vermuthung die These vertheidigt werden sollte, daß dieses Apokryphon vermuthlich in Edessa um 200 als eine Streitschrift gegen Bardesan abgefaßt worden sei. Der Jahrgang 1891 hat die Fortsetzung und damit den Beweis noch nicht gebracht. Vorläufig muß ich den Beweis für die Herkunft des Apokryphon aus den ursprünglich griechischen Paulusakten oben S. 607—611 cf. S. 879. 887 für ausreichend sicher halten. Was aber Bardesan anlangt, so hat ja Ephraim die ganze Dichtung für eine echte Weissagung des Paulus auf die Lehre Bardesans gehalten. Aber nur der Commentar Ephraims, nicht der von ihm commentirte Text weist auf die Lehre Bardesans hin. Inzwischen erschien „La correspondance apocryphe de St. Paul et des Corinthiens, ancienne version latine et traduction du texte arménien par A. Carrière et S. Berger", Paris 1891 cf. meine Besprechung im theologischen Literaturblatt 1892 Nr. 16 u. 17. Die lat. Version ist dem Codex „E 53 inferior" saec. X der Ambrosiana entnommen, welcher im J. 1776 aus der Bibliothek einer Kirche zu Biasca im Tessin dorthin gelangte. Hinter den kanonischen Paulusbriefen incl. Hebräerbrief steht diese Korrespondenz mit den Überschriften „Incipiunt scripta Corinthiorum ab (sic) apostolum Paulum" und „Incipit rescriptum Pauli apostoli ad Corinthios." Hinter letzterem Text folgt noch der bekannte Laodicenerbrief. Die Hs. ist schlecht erhalten und der Text von Haus aus, auch abgesehen von der Orthographie, nachlässig behandelt. Zwei halbe Verse des zweiten Stücks finden sich doppelt, sowohl an der richtigen Stelle, als eine halbe Columne vorher (p. 16 n. 2, p. 17 n. 1) und zwar in verschiedener Übersetzung, an erster Stelle *ut . . . per eam et vinceretur quia non est deus,* an zweiter *ut . . . per eam vinctus probatus est non esse deus.* Daß die historische Zwischenbemerkung zwischen dem Brief der Korinther und dem des Paulus in diesem lat. Text fehlt, hat ebensowenig zu bedeuten, als daß sie in einer armenischen Hs. fehlt (oben S. 599 A. 1). Woher der Schreiber des 10. Jahrhunderts oder der Andere, welcher vor ihm zuerst dieses Apokryphon an diese Stelle der Bibel setzte, es erhalten hat, ist vor allem zu entscheiden. Das völlige Schweigen der abendländischen Tradition verbietet die Annahme, daß diese Verbindung eine in lat. Bibeln einer früheren Zeit verbreitete und allmählich außer Brauch gekommen sei. Wäre die Verbindung von 3 Kor. und Laod. ursprünglich, so wäre nicht zu begreifen,

warum vom Can. Murat. an der Laod. so oft genannt und in Bibeln aufgenommen, und dagegen der viel inhaltreichere und in jeder Hinsicht bedeutendere 3. Kor. ausgestoßen und vergessen worden wäre. Es muß ein nicht ausschließlich auf die abendländische Tradition angewiesener Mann gewesen sein, welcher aus fremdländischer Quelle dieses den Lateinern bisher unbekannt gebliebene Apokryphon schöpfte und es vor den längst im Abendland bekannten und in lat. Bibeln einheimischen Laod. stellte. Ist derselbe, was ich wegen des historischen Zwischenstücks für sicher halten muß (oben S. 599f., 607 ff.), ursprünglich Bestandtheil einer Pauluslegende, so wäre denkbar, daß ein Lateiner das Stück mit Ausscheidung der historischen Zwischenbemerkung (s. vorher) den Paulusakten entnommen und, wenn es keine lat. Übersetzung der Paulusakten gab (oben S.871. 883), aus dem griech. Text dieses Buches übersetzt hätte, um es seiner lat. Bibel einzuverleiben. Auffällig wäre dann nur, daß er auf eine so ungenügende Auktorität hin, wie es jedenfalls im Abendland die griech. Paulusakten waren, das bisher den Lateinern unbekannte Apokryphon ohne Andeutung seines zweifelhaften Werthes in seine Bibel aufnahm, und daß er ihm den ehrenvollen Platz zwischen dem Hebräerbrief und vor dem längst in der lat. Bibel eingebürgerten Laod. gab, anstatt es dem letzteren bescheiden anzuschließen. Dies Bedenken würde wegfallen, wenn er es in einer griech. Bibel fand; denn seit den Tagen des Hieronymus und des Augustinus galt die Auktorität der griech. Kirchen und Bibelhss. in Sachen der Kritik unbedingt als die größere. Aber die Voraussetzung, daß es griech. Bibeln gegeben habe, welche dieses Apokryphon enthielten, ist mehr als unsicher. Carrière nimmt zwar p. 12 an, daß der armenische Text aus griech. Original geflossen sei, und bestreitet die Herkunft aus syrischem Original. Zu dem Ende wird die Echtheit des Commentars Ephraims oder wenigstens des den 3. Kor. betreffenden Theils desselben angezweifelt p. 6, aber ohne irgend welche Gründe, welche das sehr bestimmte gegentheilige Urtheil Lagarde's (oben S. 594 A. 1) als voreilig erscheinen ließen. Auch Vetter (S. 626) tritt entschieden für die Echtheit ein. Nach dem Sprachcharakter müsse er im 5. Jahrhundert aus dem Syrischen ins Armenische übersetzt sein. Die Hs., nach welcher die Mekhitaristen ihn gedruckt haben, ist datirt vom J. 999 p. Chr. Wenn der den 3. Kor. betreffende Theil in einer Hs. zu Etschmiadzin fehlt (Carrière p. 6 n. 3), so ist das eine begreifliche Folge der allmählichen Abnahme des Ansehens unseres Apokryphon in der armenischen Kirche. Nach Vetter a. a. O. hat doch noch im 14. Jahrhundert ein Abt Johannes Orotnetzi diese Auslegung zum 3. Kor. in abgekürzter Form mit der Bezeichnung „Worte Ephraims" in seinen Commentar zu den paulinischen Briefen aufgenommen (Cod. arm. 17 Paris. fol. 72—75). Ein anderer Verfassername ist nicht überliefert, und der Inhalt scheint mir, was die Art der Auslegung, die theologische Denkweise und die antihäretische Polemik anlangt, durchaus die einzige vorhandene Überlieferung über den Verfasser zu bestätigen. Daß die Syrer schon vor Ephraim den 3. Kor. in ihrem Apostolos gehabt haben, beweisen die Citate des Aphraates, nämlich außer dem oben S. 561 besprochenen, welches Carrière p. 6 „mindestens zweifelhaft" nennt, das in dem vorstehenden Zusatz S. 1016 zu S. 561 angeführte. Steht somit fest, daß

die syrische Kirche um 330—370 den 3. Kor. in ihrem NT gehabt hat, so folgt auch, daß die Armenier ihn von den Syrern erhalten haben. Dafür ist namentlich auch das beweisend, daß die Stellung des 3. Kor. zwischen dem 2. Kor. und Gal., welche uns der Commentar Ephraims zeigt, auch bei den Armeniern die besser bezeugte und jedenfalls ursprüngliche ist (oben S. 593 A. 1). Auch zwei von Carrière p. 7. mitgetheilte armenische Listen der paulinischen Briefe, von welchen eine dem 11. Jahrhundert angehörige übrigens sehr eigenthümlich ist, geben dem 3. Kor. diese Stellung. Wer also nicht zugeben wollte, daß die Armenier von den Syrern dieses Apokryphon erhalten haben, müßte annehmen, daß zu der Zeit, als die Syrer es von den Griechen empfingen, und zu der etwas späteren Zeit, als die Armenier es gleichfalls von den Griechen empfingen, also spätestens im 4. Jahrhundert in der griechischen Kirche Codices dieses Inhalts sich einer beträchtlichen Verbreitung und eines bedeutenden Ansehens erfreuten. Dies ist aber angesichts dessen, was wir durch Eusebius, Cyrill von Jerusalem, Athanasius, Gregor von Nazianz, Amphilochius, Hieronymus, die Antiochener etc. über den Bestand der paulinischen Briefsammlung wissen, unglaublich, ja unmöglich. Die syrische Kirche des 4. Jahrhunderts ist somit der älteste Zeuge für die Aufnahme des 3. Kor. in die Reihe der kanonischen Briefe des Paulus. So gewiß die Syrer hierin die Armenier zu Nachfolgern gehabt haben, so wenig läßt sich wahrscheinlich machen, daß sie Griechen hierin zu Vorgängern gehabt haben. Es ist daher auch wenig wahrscheinlich, daß der lat. Text aus einer griech. Bibel geschöpft, und daß er überhaupt aus dem Griechischen übersetzt ist. In letzterer Beziehung ist zu beachten, daß eine Reihe von griech. Wörtern, welche die lat. Bibel des Hieronymus und vor Hieronymus constant als Fremdwörter beibehalten hat, hier durch lat. Wörter wiedergegeben werden. In dem kurzen Schreiben der Korinther samt dem vorangehenden und nachfolgenden Titel lesen wir für *ἐπιστολή scripta, rescriptum*, für *πρεσβύτεροι maiores natu, προφῆται vates, ἄγγελοι nuntii*. Diese merkwürdige Erscheinung wird dadurch nicht bedeutungslos, daß daneben auch *angeli, prophetae* sich findet, und daß *apostolus, ecclesia, typus, parabola, stigmata, epistola* (in der Unterschrift) vorkommen. Der Übersetzer kennt solche griech. Wörter. Aber sie würden sich ihm überall und von vorneherein aufgedrängt haben, wenn ihm ein griech. Original vorgelegen hätte. Die Analogie der Einführung des syrischen Diatessaron in die lat. Literatur (Bd. I, 414—418) spricht dafür, daß es sich mit dem nur in der syrischen und der von ihr abhängigen armenischen Kirche in die Sammlung der Paulinen gerathenen 3. Kor. ebenso verhält. Einer der vielen in Italien ansässigen, sowohl seiner Muttersprache als des Lateinischen mächtigen Syrer wird in dem einen wie im anderen Fall der Vermittler und wohl auch der Übersetzer oder doch der Gehülfe desselben gewesen sein. Wenn ein Syrer etwa des 5. Jahrhunderts in Mailand oder Ravenna oder Marseille mittheilte, daß in seiner syrischen Bibel ein 3. Kor. des Paulus enthalten sei, welcher in der griech. und lat. Bibel fehlte, so ist nicht nur das sehr begreiflich, daß ein Lateiner eine Übersetzung desselben begehrte, sondern auch das Andere, daß dieser das neue Apokryphon, welches in einem Theil der orientalischen Kirchen lange Zeit zum Kanon gehört hatte und theil-

weise noch gehörte, höher schätzte als den Laod., von welchem schon Hieronymus gesagt hatte: *ab omnibus exploditur*, und daß er ihm den ehrenvollen Platz vor diesem anwies.

S. 593 A. 4. Vetter S. 625 versichert, daß er in den zu Konstantinopel 1837 und zu Venedig 1838 gedruckten angeblichen Schriften Gregors das von Aucher und Rinck mitgetheilte Citat aus dem 3. Kor. nicht habe finden können. Er verfolgt die Sache jedoch nicht weiter, da die Unechtheit dieser Schriften feststehe. Carrière p. 6 n. 5 weist nach, daß das fragliche Citat von Agathangelos dem Gregor in den Mund gelegt werde.

S. 595 ff. Vetters Übersetzung von Ephraims Auslegung stimmt fast überall sachlich mit der obigen überein.

S. 598 Z. 1 „wie etwas" etc. Vetter übersetzt: „so daß er nichts von ihr annahm."

S. 598 Z. 5 (cf. A. 4) übersetzt Vetter S. 630 doch schwerlich richtig: „und deshalb haben die Bardesaniten von ihrem Apostel an diesen Brief nicht anerkannt." Unter dem Apostel der Bardesaniten sollte der Stifter der Sekte verstanden werden.

S. 741. Für den Zusammenhang zwischen Symmachus und den Ebjoniten des Epiphanius und den Kreisen, aus welchen die Pseudoclementinen hervorgingen, ist doch nicht unwichtig, was die Lateiner des ausgehenden 4. Jahrhunderts von *Symmachiani* zu sagen wissen. Zwar der Manichäer Faustus und Augustin kennen diesen Namen nur als einen Nebennamen derer, welche sich selbst *Nazaraei* nennen (Aug. c. Cresconium I, 31, 36; c. Faustum XIX, 4 u. 17), und was sie von denselben sagen, bezeugt nur den fortdauernden Mangel an Kenntnis der Unterschiede innerhalb der jüdischen Christenheit. Ganz zweifelhafter Natur und jedenfalls für die Geschichte der Judenchristen ohne Werth ist, was Philaster haer. 63 angibt. Wichtig dagegen erscheint, was Ambrosiaster im Prolog zum Galaterbrief (Ambrosii opp. ed. Bened. vol. II, 2, 209) und Victorinus zu Gal. 1, 19 und 2, 16 (Mai, Script. vet. nova coll. III, 2 p. 9 u. 16) über die Symmachianer sagen. Ersterer führt ihren Ursprung auf die Pharisäer zurück und schreibt ihnen die Christologie der heterodoxen Ebjoniten des Origenes und des Eusebius zu. Letzterer sagt ihnen nach eine übertriebene Verehrung für Jakobus, den Bruder des Herrn, den sie zum zwölften Apostel machen, und ferner die Lehre, daß Jesus Christus mit Adam identisch, und daß er eine *anima generalis* sei. Das ist die Lehre der Clementinen.

S. 742—751. Zum Petrusevangelium haben ältere Gelehrte, ich weiß nicht, wer zuerst, auf das hingewiesen, was nach Raimondi de Agiles historia Francorum, qui ceperunt Jerusalem (Gesta dei per Francos, Hannoverae 1611 I, 167) ein *Surianus, qui Christianus erat* im J. 1099 in der Nähe von Antiochien einem abendländischen Priester sagte: *Intellige, in evangelio beati Petri est scriptum, quod nos habemus, quod gens Christianorum, quae capiet Jerusalem, infra Antiochiam clausa erit nec inde exire poterit, nisi prius lanceam Christi repererit.* In der pariser Ausgabe von 1866 (Recueil des historiens des croisades. Hist. occid. tom. III, 281) sind die, wie es scheint, gut bezeugten Worte *quod nos habemus*

hinter *scriptum* ausgeschieden. Es wird doch nur das Auge eines Schreibers von einem *quod* zum andern abgeirrt sein. In derselben Ausgabe p. 264 liest man in einem Abschnitt, welcher der älteren Ausgabe (von Bongars) ganz fehlt: *Etenim beatus Petrus Trophimo discipulo suo promisit, quod lanceam domini ei mitteret.* Wie schwindelhaft diese Angaben sein mögen, so weisen sie doch auf längere Fortexistenz eines Petrusevangeliums in der Gegend von Antiochien. Vielleicht verhält es sich damit ähnlich wie mit der arabischen Apokalypse des Petrus, welche nach Jakob von Vitry 120 Jahre später andere „Suriani" den Kreuzfahrern zeigten, oben S. 813 A. 2.

S. 981 ff. Die nach Seiten der technischen Chronologie hervorragende Abhandlung von G. Salmon „The commentary of Hippolytus on Daniel" Hermathena VIII (1892) p. 161—190 konnte nicht beiläufig bei Gelegenheit der Correctur obiger Erörterungen berücksichtigt werden. Zu einer gründlichen Auseinandersetzung ist auch hier nicht der Ort; denn der Hauptgegenstand jener Abhandlung schlägt nicht unmittelbar in die von mir erörterten Fragen ein, und letztere werden dort so flüchtig berührt, daß eine Auseinandersetzung unersprießlich scheint. Während ich mich in Bezug auf die Schrift de Antichristo und den Danielcommentar, welche beide keine unmittelbare Bedeutung für die Geschichte des Kampfs um die johanneischen Schriften haben, bei den bisher gültigen Annahmen beruhigt habe (S. 984), sucht Salmon zu beweisen, daß Hippolyt die in der Ostertafel und in der Chronik (= Liber generationis) von ihm vertretene Ansicht, nach welcher die Conception Christi am 25. März a. mundi 5502 erfolgt wäre, erst im späteren Verlauf seines Lebens unter dem Druck der Kritik und Polemik des Cajus mit der im Danielcommentar vorgetragenen vertauscht habe, wonach die Geburt auf den 25. December, also die Conception auf den 25. März a. mundi 5500 fällt. Die Chronik soll schon um die Mitte der Regierung des Alexander Severus (also um 228) von Hippolyt verfaßt und im J. 235 vom Verfasser bis zu diesem Zeitpunkt fortgeführt worden sein (p. 181 f.). Dadurch soll dann Raum geschaffen werden für die Annahme, daß Hippolyt sich erst in seinen letzten Lebensjahren mit Abfassung des Danielcommentars beschäftigt habe, welchen dann wahrscheinlich erst nach Hippolyts Tod ein Schüler mit einer Änderung der die Chronologie Christi betreffenden Angabe herausgegeben habe (p. 183 f. cf. 180). Wäre dies richtig, so könnte ohne wesentliche Änderung obiger Darlegung in der Reihenfolge der Schriften (S. 985) Nr. 2 hinter Nr. 5 gestellt werden. Stellte man dahin auch Nr. 1 (de Antichristo), wie Salmon p. 182 thut, so wäre die Möglichkeit gegeben, die im Eingang letzterer Schrift genannte frühere Schrift des Hippolytus (Lagarde p. 1, 3 *τὰ προτεθέντα σοι ὑπ' ἐμοῦ κεφάλαια* cf. oben S. 982 A. 1) mit den Kephalaia adversus Cajum zu identificiren. Das völlige Schweigen Hippolyts über die kritische Frage in de Antichristo und im Commentar ließe sich allenfalls daraus erklären, daß seit dem zweimaligen Eintreten Hippolyts für die johanneischen Schriften Jahrzehnte verstrichen waren und kein praktisches Bedürfnis vorlag, hierauf noch einmal zurückzukommen. Aber abgesehen von der precären Natur letzterer Erklärung unterliegt Salmons Hypothese den schwersten Bedenken, von

welchen ich einige hier nicht verschweigen möchte: 1) Hat Cajus in seinem Dialog unter Zephyrinus († 217) den Angriff auf die johanneischen Schriften gemacht, welcher für Hippolyts Änderung seines chronologischen Systems entscheidend gewesen sein soll, wie konnte dann der in seiner nächsten Nähe lebende Hippolyt noch um das J. 224 seine das frühere System begründende Ostertafel publiciren (Salmon p. 168) und um 228 seine damit übereinstimmende Chronik schreiben (p. 182)? Und wie konnte Hippolyt, nachdem er erst im J. 235 seine neue Chronologie ausgearbeitet hatte (p. 189), in demselben Jahr seine die frühere Chronologie enthaltende Chronik um gleichgültige Zusätze vermehren, ohne die von ihm aufgegebene Chronologie darin zu berichtigen? — 2) Das Bedenken, wie Hippolyt so spät erst, nach einem langen, in exegetischen und chronologischen Arbeiten hingebrachten Leben zu der Erkenntnis gelangt sein sollte, daß die Annahme einer einjährigen Lehrthätigkeit Jesu mit dem 4. Ev. unvereinbar sei, beseitigt Salmon p. 179 (cf. p. 164) durch die Bemerkung *yet no one before him can be certainly named as having made this discovery.* Tatian hat diese Entdeckung gemacht (oben S. 554 f.). Melito von Sardes spricht von der dreijährigen Wunderthätigkeit Jesu nach der Taufe und den ersten 30 Jahren seines verborgenen Lebens (Corp. apol. ed. Otto IX, 416 Frg. VI). Die Aloger, welche Epiphanius bestreitet, heben wenigstens hervor, daß Johannes im Unterschied von den Synoptikern Jesum 2 Passafeste im Laufe von 2 Jahren feiern lasse (oben Bd. I, 224 A. 1 Nr. 4). Vor allem aber Irenäus, Hippolyt's Lehrer, dessen großes Werk Hippolyt so wohl gekannt und so reichlich ausgebeutet hat, hatte die Annahme einer einjährigen Lehrwirksamkeit Jesu auf Grund des 4. Ev. energisch und ausführlich bestritten (Iren. II, 22 cf. I, 3, 3; II, 20, 1). Wie sollen wir es uns erklären, daß Hippolyt erst als hochbetagter Greis diese Entdeckung gemacht haben soll? — 3) Eine der Voraussetzungen Salmon's ist, daß die Aloger des Epiphanius niemand anderes sind als Cajus (p. 185). Dieser überraschenden Hypothese gegenüber kann ich nur bereits Gesagtes und ausführlich Begründetes noch einmal kurz zusammenfassen, um zu begründen, daß ich sie für ganz unannehmbar halte: A) Die Aloger haben sämtliche johanneische Schriften angefochten (Bd. I, 223 ff. 251—262), Cajus nur die Apokalypse. Letzteres ergibt sich nicht nur daraus, daß Hippolyt bei Cajus Anerkennung des 4. Ev. voraussetzt (oben S. 983), sondern auch daraus, daß Dionysius Alex. mit seiner Kritik der Agokalypse an diejenige des Cajus ohne jede Rüge des älteren Schriftstellers anknüpft. (Bd. I, 227 ff. II, 990), und daß Eusebius, welcher die Schrift des Cajus gelesen und seine bibelkritischen Äußerungen beachtet hat, den Cajus einen ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ nennt. Das war für Dionysius und Eusebius bei ihrer Stellung zum Evangelienkanon eine Unmöglichkeit, wenn Cajus das 4. Ev. scharf angegriffen und es dem Cerinth zugeschrieben hatte. B) Hat Hippolyt außer den „Kephalaia gegen Cajus“, worin er lediglich die Apokalypse gegen diesen vertheidigte, noch eine besondere Apologie „für das Ev. nach Johannes und die Apokalypse“ geschrieben (oben S. 982), so hat es eine von Cajus verschiedene Partei gegeben, welche beide Werke des Johannes verwarf, und das kann keine andere sein, als die ebenso über die johanneischen Schriften urtheilende Partei, welcher Hippolyt auch

in seiner Schrift über die 32 Ketzereien ein besonderes Kapitel gewidmet hat (Bd. I, 223. 227. 237). C) Diese von Epiphanius mit dem Namen Aloger belegte Partei ist nicht in Rom, am Wohnsitz des Cajus, sondern in Kleinasien zu suchen (Bd. I, 246 A. 1; S. 256. 258). Sie ist auch bedeutend älter als der Dialog des Cajus; denn abgesehen davon, daß Epiphanius aus seinen Quellen den Eindruck bekommen hat, daß die Aloger um die Zeit des Umsichgreifens des Montanismus an den Ursitzen desselben ihr Wesen getrieben haben, so hat Irenäus um 185 dieselben Leute und zwar nicht als eine Erscheinung der allerjüngsten Vergangenheit bekämpft (Bd. I, 237—246; II, 967—973). Wenn Irenäus ihnen dem Zusammenhang seiner dortigen Erörterung entsprechend ausdrücklich nur dies nachsagt, daß sie von den 4 Evv. dasjenige des Johannes verwerfen, so versteht sich doch von selbst, daß Leute, welche nach Irenäus keinerlei Prophetie in der christlichen Kirche anerkennen und dulden wollen, die Apokalypse, dieses Buch christlicher Prophetie nicht anerkennen konnten. Beweisend für die Identität der Namenlosen des Irenäus mit den Alogern des Epiphanius bleibt, bis es widerlegt ist, das Zusammentreffen des Epiphanius in seiner Kritik der Aloger mit der Polemik des Irenäus gegen die Namenlosen (Bd. I, 225. 226; II, 970 f. A. 8). D) Das Zusammentreffen des Epiphanius mit Hippolyts Kephalaia gegen Cajus (oben S. 977 A. 1), beweist nicht, daß letztere Schrift dem Epiphanius vorlag, geschweige denn, daß Cajus und die Aloger identisch sind, sondern beweist nur, daß Hippolyt in seiner Schrift gegen Cajus theilweise ähnliche Gedankenreihen vorgetragen hat, wie in seiner Apologie für Ev. und Apokalypse und in dem betreffenden Kapitel seiner Schrift gegen die 32 Ketzereien. Dies entspricht dem Verfahren Hippolyts in analogen Fällen und war in diesem Fall um so unvermeidlicher, als Cajus mit Bewußtsein an die ihm bekannt gewordene Kritik der Aloger angeknüpft hat, indem er zwar ihr Urtheil über das 4. Ev. ablehnte, dagegen aber wie sie die Apokalypse dem Cerinth zuschrieb und einzelne ihrer Argumente gegen die apostolische Herkunft der Apokalypse sich aneignete.

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

3 2044 020 706 966